يقال برّ بث في القول واليمين اذا برّ و براً اذا صدقت فيها فانا برّ و بار وفي الحج يتعدى بالهمزة فيقال ابررت القول واليمين لغة

اليمين في اللغة بمعنى الجهة والجارحة والحلف والقوة والشدة ٥٠

اليمين في اللغة بمعنى الجهة والجارحة والحلف

الا ان الشرطية مثلا اذا دخلت على فعل الشرط فهي تفيد كونه مشكوكا به بخلاف اذا
فانها وان لم تجزم لفظ الفعل لكن الحكم الشرطي الواقع بعدها مقطوع به والى هذا
اشار بقوله مسلم على شيخ النجاة وقاله عندي سؤال من يجيبه بعلم
اما ان تشكك وجدتموني جازما واذا جزمت فانني لم اجزم

يأجوج ومأجوج

والذي يسميه اهل الاصول عموم المجاز يسمى في علم البيان الكناية لانه لا ينافيه ارادة الحقيقة ايضا

اللغة وضع اللفظ على معنى

٤٨٥

لقيته فصعدا منحدرا فصعدوا على ان الاول للثاني والثاني للاول
لان فصلا اسهل من فصلين

85

بَارٌ بَرِرْتُ في القول واليمين أبَرّ بُرُورًا اذا صدقت فيهما
فانا بَرٌّ وبارٌّ وفي لغة يتعدى بالهمزة فيقال ابررت
القول واليمين لغة

اليمين في اللغة بمعنى الجهة والجارحة والحلف والقوة والشدة ه

اليمين في اللغة بمعنى الجهة والجارحة والحلف

قال مولانا اخي چلبي في حاشية صدر الشريعة شرح الوقاية اخذ اجرة دخول المغتسل
جائز والقياس عدم الجواز لانها فاسدة لجهالة قدر المنفعة لان مقدار ما يستعمله من الماء
ليس بمعلوم ولكنها تجوز لاجماع المسلمين لشدة حاجات الناس اليها سيما النساء
لانهن يحتجن الى الاغتسال مع الجنابة والحيض والنفاس ولا يتمكن من ذلك في الانهار
والحياض تمكن الرجل قال عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن
انتهى قال في شرح الكنز فان قيل ينعقد البيع بالتعاطي ولا وجود للشيء الا مع ركنه
ولو كان الايجاب والقبول ركنا لما انعقد قلنا وجد التراضي وهو معتبر في الباب
لقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الآية ان التراضي لما كان باطنا اقيم التراضي
لدلالتهما عليه والتعاطي هو الدال على الرضاء من الطرفين انتهى قال في شرح الهداية
ان المعنى معتبر في هذه العقود وبعض العقود قد يحتاج الى اللفظ ولا ينعقد بدونه
كالمفاوضة ولكون المعنى معتبرا في هذه العقود ينعقد البيع بالتعاطي في النفيس
والخسيس لتحقق المعنى وهو التراضي انتهى

(الايجاب والقبول عام)

ما المولى عبد اللطيف بن عبد الملك المتوفى سنة ٨٨٥ تقريبا اوله لله الحي الاحد الخ
وهو شرح مشهور تداول بين الناس وعليه حواشي
كشف الظنون صحيفة
١٨٥ صـ
٢

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد • حمد لا يحتويه العد • على اولائه علم الفروع • وجنى من ورد روضته الزروع • واستنبطها العلماء بآراء الآراء من اصول المشروع • وارووا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع • او امهم الله تعالى الى الجنان والربوع • وقرائنهم بقروع الطوة والرتوع • والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع • محمد المبعوث من انصع رفاع الينبوع • وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع • ما الغروب وطلوع • وما غروب وضوع • وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته • اوصلهما الله تعالى جنته برشده • ان ارباب البطانة • واصحاب الفطانة • من خلص احبابي وخلص ما بي • قالوا ان كتاب المنار • للامام الحبر • سند الاحرار • والهمام النحرير • سند الاخيار • كنز بحر الفضل في الاعصار • ما رات مثله الابصار • مولانا حافظ الدين النسفي • الفائز بالنول الكوفي • اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار • واركنه في كنة تجري من تحتها الانهار • بالمنتقى هو المنار • طاير في الاقطار كالامطار • سائر جميع انظار الانظار • صاير لقلى الامعار آثار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار • قد اركى في افئدة الراغبين نارا • وكان له شروح رجال طوال • ينال من طالعها الكلال • ويشكل ان يشرحه شرحا على رتبة المحل مختصرا لمقاصد المتن • حاويا على فوائده البريعة • خاويا عن زوائدها الشنيعة • وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة • وغرائب عرائد سديدة سديدة • فقلت لهم اني وهن العظم مني • ووهنت الطبيعة والقوى • وفاحت القطيعة والجوى • ولحبت ولازمني عدة العلل • وحيث وخادني غلدة الاجل • مع انكدار اوائي بنقد حال وحول • وانتشار جناني من نائبات ودول • والعلم حال حاله الى التمرح وبطل • والجهل جال جاحدا الى الحول

ونظل وابن تجربات انجاع الامل • فاعادوا الالحاح على ثانيا • وعنان الاقتراح الى ثانيا • فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس لوصل الى ضرب رجاس بايداس • فلاح الي ان ليس فيه فلاح • سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فايقنت كلامهم • وشرعت مرادهم • متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب • نعم المرجع والمآب • الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء واستدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعا المرابي ايرادها جدوى لكونها مرافقة ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية هذا الموضع الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة وهو اصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة النفس يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى انه المختص به هو محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام القرآن يعني تادب باداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى وتحمل ورسول الله عليه السلام كان موصوفا بهما فان الله تعالى معروفه ولا انبساطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوي وهو عليه السلام كان صبورا تحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وعلى آله عليه السلام عترته الابعد تخلقه بها وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اي المستقيم الذين مقول على دين

والاشتراك المعنوي هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي تحته افراد كثيرة كالانسان
فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر ثم الكلي اما ان يكون
حصول ذلك المعنى في افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا فان تساوت صدقه
عليها فهو متواطئ كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والا فمشكك
رطور

للحق قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وعلى دين غير الحق قال الله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض
كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون مساويا الدين وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع
الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات
الارض وبقوله ذوي العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحساس
وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني ان الوضع الالهي
بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه
ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري
فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن
حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكرا علم تنبيها على ان ما بعده مما
يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد له
من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما ينبني عليه غيره من حيث ينبني
عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول
مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره
والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
اي بين واظهر قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر ههنا الفاعل اي الشارع
وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند
الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه
للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة
بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول الحسن وهذا التوجيه انما يستقيم اذا
لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول
ليست اصولا لنفس البيان والاظهار الشرع ههنا ليس بمصدر بل هو اسم

لهذا الدين يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم كما يقال شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحاح الجوهري الشرعة
ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم
فائدة لان الاصول اصول لعلم الفقه واصول لعلم الكلام ايضا والشرع
شامل لهما الفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فيوهم
اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا وللقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم
لا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة
فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف
للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه اخر
لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور ولا ان
يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال
اصول الشرع لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم
الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب
واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه اختصارا
وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس
العقلي مثال الاستنباط من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال
الاستنباط من السنة قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم
فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط
من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال
لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا
فلم لم يقل علم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع
القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس
اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته عنها لان القياس اصل بالنسبة
الى الحكم فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار
اليه الا عند العجز عنها فان قلت لاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول

وهو القياس مغير من الخصوص الى العموم وذلك لا يمكن الا بتغير الحكم
في صورة خاصة وهو الفرع لكونه الحكم كما كان مقتضيا للعلة والعلة
في النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه بعمومه يتناول تلك
الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهرا
لا مثبتا بخلاف الاصول الثلثة وهذا معنى قولهم اثر القياس
في تعميم الحكم من الخصوص الى العموم

ثبتنا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة
الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قيل السنة لا يعمل بها
الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاحاد وانما
الكلام في السنة المطلقة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد والقسمين
الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس
مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشربة والسنة فان قلت على هذا ينبغي
ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات الشرع
ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله
قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق
الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي
واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع
لا علة مطردة حتى يرد عليه السؤال فان قلت قد يثبت الحكم بشرايع من
قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة رضي الله عنهم
فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع
من قبلنا فقد صارت شرايع لنا الا ان بيناه قصها ولم ينكرها والتعامل
ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة
والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار
عمل بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الحصر على الاربع
ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان
من الرسول عليه السلام فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الاراء عليه فهو الاجماع
والا فهو القياس والاولى ان يستدل بالاستقراء اما الكتاب الالف واللام فيه للعهد
وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب
الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه
فالقران هو في اللغة مصدر غلب في عرف العام على المجموع المعين من
كلام الله تعالى المقروء على السن العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب

فلهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف القران لا لان المجموع تعريف الكتاب
حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القران مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه
البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في
التلويح المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام صفة كاشفة للقران اي
على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم
كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية
والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ
القران المكتوب في المصاحف وهو ما جمع فيه صحائف القران وبه خرج
ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت بالمصحف
ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القران والقران موقوف
على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف
موقوف على تصور القران بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند الصبيان
يحفظونه ويتدارسونه والقران بمفهومه المطلق موقوف على تصور المصحف
فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القران لانه مجموع مشخص
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون
للماهية الكلية قلنا هذا التعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين
انما يبحثون عن القران من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل انما هو الاية
او بعضها فاطلقوا القران على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ
القران في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك
انما يكون بمفهوم كلي به بينا ولهذا ذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة
بينها مختصة بها هي كونه منزلا على الرسول عليه السلام مكتوبا في المصاحف منقولا
الينا نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء
اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقران مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي
ينقسم الى سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه

المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة
أبي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان
قلت قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف
فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس
لا للعهد واذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم
انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه
التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة
احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون
تاكيدا او جوابا عما يورد على التعريف في اوائل السور فان كلا الحد صادق عليه
وليست بقران على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة لانه لم يكفر منكرها
ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب
انها من القران على ما هو الصحيح من مذهبنا انزلت للفصل بين السور
ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من اخرها
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرانا ولم يجز بها الصلوة لشبهة
الاختلاف في كونها اية واما الحائض والجنب فانما جازت بقصد التيمن كجواز
قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم
والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب
لان النظم حقيقة جمع اللالي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ
القران باللالي الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف
للخاص مطلقا لا من حيث انه من القران فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا
في شرح المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول ان المصنف قال اولا
وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ما انهى قسما ومن جملة
ذكر الخاص والعام فيتوقف كل واحد منهما بالالفاظ فيكون ذكر التعريف الخاص

القران لا محالة فالاولى ان يقال لاطلاق اللفظ والنظم جائز على السوا
لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد ان
النظم والمعنى جزآن من القران لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر
في القراءة يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال
المتشابه قران وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل
يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قران وهو مذهب ابي حنيفة
ولهذا يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القران
فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في
الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز
لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى
نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف القران لان
الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بدون القراءة لانه
اسم للنظم وانما يعرف احكام الشرع اى الاحكام الثابتة في الشرع
المتعلقة بالقران احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة
في القران لان نظامهم ليس فيها او المراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما
ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها اى اقسام
النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القران فكون
معرفة الحكم موقوفة على معرفة المعنى وذلك اى اقسامها على تاويل المذكور
اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن
وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما
بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب
دلالته على معناه فاما ان يعتبر فيها الظهور او الخفاء ان لم يعتبر فهو القسم
الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم
الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يعتبر فيه الا الحكم وهو
مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل وجه الشيء طريقه يقال لها

وجه هذا الاحراى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق
النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اى باعتبار
النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة فى ذكرها
فكان ينبغى ان يقول فى وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل
الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة و
الهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط
فمعناه فى وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده
ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى
مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام
المتكلم بالمخصوص ومن هنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة
فان التفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة
خصها بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم تخرج من
الاقسام المذكورة واستعمالها فى المعانى الشرعية مجاز والمجاز خارج
من هذه الاقسام داخل فى وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة
مبتداة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع
وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان يدل
على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص او فى
الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فان ترجح البعض
على الباقى فهو المأول والا فهو المشترك والثانى فى وجوه البيان بذلك
النظم وهى اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه
اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا
فان احتمل فان ظهر معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان
لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة
اخرى تقابلها وهو الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفى معناه
فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفى والثانى

ان

ان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا
فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم
البيان او داخلة فان كان الثانى لزم ان يقال الثانى فى وجوه البيان
وهى ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة
اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل
تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنه
ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى
باعتبار معرفة احكام الشرع وبالتقسيم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع
وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك
لم يبق مقابلا بل داخل فى الاقسام الاربعة والثالث فى وجوه استعمال ذلك
النظم وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل
فى موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب
الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية وقدم اقسام النظم لان اللفظ متقدم
على المعنى والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهى اربعة ايضا الاستدلال
بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد
من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان
لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان
استفيد من المفهوم اللغوى فهو الدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من
المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة سيجئ بيانها والاولى ان يتمسك فيه
بالاستقراء التام الذى هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل فى قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف لا تقسيم
الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول والرابع
فى افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه
الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اى معرفة قسم خامس يشمل الكل اى
الاقسام العشرين السالفة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل

وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القران منقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لا تقسيمات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه ساير اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ان يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القران بعضها اقسام نظم وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والمراد اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع والعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى المقام وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعل الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكون الذات معروفة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة

او موضوعة

او موضوعة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا لا مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه ولا له على الافراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان الشبهة وتطبيقه على الافراد لا ان التشبيه للافراد ولهذا اعترض ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين مختلفين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه وكان اولى بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت بالخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا بحيث تميز اي قاطعا للارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالعدوم ولا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام ولذا كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت لقوله البيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد

لكونه بينا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء
وهي لازمه واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب
لان المدعي عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يكون هذا تفريع
لما ذكره من قوله لا يحتمل البيان الحاق التعديل اي الطمانينة في الركوع و
السجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر
الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل
بيانا لامر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض
كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو
الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على
الارض ومما لا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا
على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت انه لا يحتمل البيان باعتبار
المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى
البيان فكنا لا نم ان كل معنى شرعي هو محتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل
معنى شرعي محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمنا لكنه احتمال لم ينشأ من
دليل وقد تقدم جوازه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر
الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء
بكسر الواو وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه
مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عم واظب عليه
ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشافعي
لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء
لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة وهي شرط عند الشافعي
لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاص معناه معلوم
وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة

على النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء
كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل
الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وبيان
نظر لظهور التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة
تلزم كذا قال الشارح والقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة
ليس في نفسهما بل في حكمهما وكلاهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر
بالطمانينة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع
قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي
الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار
الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب والرابع السنة
والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث
لانه عم امر بالاعادة ثلثا وقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب
اما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس
بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء
وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عم
واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض
بما روي انه عم نسي مسح راسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة
اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف
الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان قلنا شرطيتها
باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون
موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان
قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر
فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه

بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة
الى الاشواط والابتداء فالنبي جز العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه
لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل
بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل ههنا لانه
يخرج عن العهدة باوفى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي
بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح براسه ثلث شعرات لا يقال
انه مسح براسه عادة فينبغى ذلك البعض مجملا او لان ذلك يحصل بغسل الوجه
فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد
لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدا او لا اولى ان يقال
ثبت العدد وتعين المبدا بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على
الكتاب والتاويل اي بطل تاويل الشافعي القروء بالاطهار في اية التربص
وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني يتربصن
المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء
مشترك مستعمل في الطهر والحيض وحمل الشافعي القرء على الاطهار مستدلا
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام
بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن
وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة
الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس بماموربه وبان الهاء في ثلثة تدل
على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مونث وتاء
العدد عكس المتوانث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم
لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن
اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن
كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن
وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية
شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلثة الى المذكر

روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل
القرء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك
الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو
الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض
وطلقها غير الا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة
كاملة فان قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا حمل
القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم يحسب تلك الحيضة
فيكون التربص بثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لم يحسب من
العدة لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة
في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فالمراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع
ثلثة قلنا الاشهر علم يجوز ان يراد بعضه وحلية الزوج الثاني اي كون
الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح
زوجا غيره وتقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا
اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها
وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة او الطلقتين كما يهدم
الثلث وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعود بما بقي من الطلقات
ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج
الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم
فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة
والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال
الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في
الطلقة والطلقتين واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جملتان عند سيبويه اي فيما يتلى عليكم السارق والسارقة
اي حكمهما وجملة عند المبرد والفاء للتنبيه دخل الخبر لتضمنها معنى الشرط اذ المعنى والذي سرق والتي سرقت
وقرئ بالنصب وهو المختار وانما لم لان الانث والاجمع منزل الايديها ... واليد اسم لتمام العضو ولذلك ذهب ١٢
الخوارج الى ان المقطع هو المنكب والجمهور على انه هو الرسغ ... فاطع القطع بيمينه منه فاقى
اليد من المنكب الى اطراف الاصابع والجمع الايدي وجمع الجمع الايادي ومنه ذو الايدي لطولها ...

مثبتا للحل بهدم الطلقة او الطلقتين واذا كان غاية الحرمة لا يهدمهما
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين
فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات قلنا لا نسلم لزومه لان الثاني اثبت حلا
لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كناية
عن عضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية
في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع وبطلان
العصمة عن المسروق بقوله تعالى او لا بقوله فاقطعوا اعلم ان القطع في
السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء اهلك المال في يد السارق او استهلكه
وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر
وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على
حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة فمن قال القطع يوجب
انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا
بهذا الخاص وهو قوله تعالى فاقطعوا لانه يبني على ابطال العصمة بل زائد
عليه بخبر الواحد فقد انتهم بالايتهم اشار المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة
يعني سقوط عصمة المال ثابت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية
اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد
ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف
للسرقة وهو لا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي لا تكمل اذا كانت واقعة على
الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه
لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى
الله ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما
لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر
قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد
وللخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى
لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا

للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل في نهاية الحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها
بالسبب السابق وكونها امراة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل عملا بالكتاب
ولا ابطالا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو الغاية بل كان ابطالا له لان
الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية
يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية
قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا ابطال
نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة
ثبتت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية
فاجاب رض عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة وهو
ما روي انه قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير
ثم جاءت تتهمه بالعنة فقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي
الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك
غي عم عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الزوج وجد العود والعود
الى الحالة الاولى وهي حالة حادثة الا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود
لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت
به الحل الحادث لان حدوث العلة تستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج
مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن الله المحلل
والمحلل له فان قلت معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد
الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع
السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا كما قال صاحب
الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة
فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى هنا كلامه والقائل
ان يقول عدم المنافاة مناف لحديث العسيلة لان الزوج الثاني اذا كان

يقول الا فهو حد الله لا يمنع حق العبد بدليل انه يجتمع القيمة والجزاء في الصيد المملوك وبانه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع وايضا يقع المسروق على ملك المالك الى وقت القطع بالاتفاق فعند القطع الملك حاصل مقتصرا على وقت القطع حتى لا نقول به او مستند الى اول زمان السرقة وهو يقتضي حدوث الملك من وقت القطع في الزمان الذي كان بقا على ذلك الوقت وهو يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي وقال ابو حنيفة حكم القطع الجزاء المذكور الذي هو الكفاية فوجب الاكتفاء بالقطع ولا يضم اليه الضمان ويقول الشافعي لو كان كذلك لم يرد العين

الباقي

لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى لان ما يجب لله تعالى تامة بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد رح فان لم تقطع يتبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا العينة بل لانه متعلق حق الغير لرجعه خصما ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المص رح بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على قبله وهو فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الاية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وحصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه يدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى استوفى نصابه ولان موجب

الفاء

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز الا على كراهة وشقاق ولا بجميع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيد ذلك قوله عليه السلام ايما امراة سالت زوجها طلاقا في غير باس فحرام عليها رائحة الجنة وما روي انه عليه السلام قال اتردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها فقال عليه السلام اما الزائد فلا

الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مترتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان الفاء بقوله الطلاق مرتان هو اتصالها بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا لان موجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا وللقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي ابو رزين العقيلي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالرجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطي

١٤

التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا
به اعترض عليه بانا لا نم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يجي بمعنى
القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اى بيناها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمل على الايجاب وبقرينة
قوله عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت
ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم
في حقهن لانه لم يقدر على المولى للاماء شئ ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض
حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه كما في الشرع يقال فرض
القاضي النفقة اى قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت
انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك
والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج
لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله وما ملكت ايمانهم ... على
انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا
عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب
والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات و
ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع
ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا
قال الشراح وفيه بحث لان حرف العطف وان يكون بمثابة الفعل
السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون
بمثابة من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز
لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس الا في كثيرهم وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب ويريد
من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه
بان عدم ... لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن
الثاني الضرب وفي الاية ليس كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة

وللمفوضة ما فرض لها ان وطيت او مات والمتعة ان طلقت قبل الوطء وان طلقها بنصف المفروض
بعد العقد لان المراد من المفروض في قوله تعالى فنصف ما فرضتم المفروض في العقد والمفروض بعده
ليس في معناه ...

وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا
يجب المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي الله عنه في المفوضة
حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل
الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد
وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف
بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف
الى العبد عندنا وقال الشافعي رح تقديره مفوض الى راي العاقدين كما كان
البدل مفوضا الى رايهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقوا فلا نحل
لان تبتغوا باموالكم لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف
والنشر قوله فان طلقوا متعلق بقوله صح وقدم بيانه وان تبتغوا متعلق
بقوله وفي يعني بين لكم ما يحل مما يحرم لارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون
ان ... مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو
الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى
الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت
المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون
العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم لا نم
لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه ... من
او وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في
الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك من القران فعلم ان المهر ليس بمقدر
بالمال قلت هذا خبر الواحد غير مقبول المعارضة نص الكتاب ... بالمال ...
... قد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله كان المهر ...
ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في
تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقول لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه
مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا الذات المتكلم فدل ان ذلك متولى

التقدير

الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى
الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل
على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر
وغيره ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل فبينه
النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجبه
الله تعالى غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عم **وفيه** اي من الحاصل الامر وهو
قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل
والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان نحو افعل بهذين
الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس
بشرط حتى ان صدر افعل من مساو في حال الامر كالمامور على وجه الاستعلاء
يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا
على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ذكر في
شرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان
يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر فخرج بهذا قول من
قال المس دونه او وجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس
صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة
وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فيمكن تطبيق التعريف المذكور
على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام
الانشاء والانشاء قسم من اللفظ والقائل ان يورد عليه لو اراد اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق
الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر
لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على الخلق اولا الايمان وهو
بالامر ويختص مراده بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب
الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف

وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما
كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف رح لهما الجانب المعنى
بقوله ويختص بصيغة افعل والجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه
هو المقصود بالذات من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض
اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم ليس بسهو والطبع
مثل الاكل والنوم والمخصوصات به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف
الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو
موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر
هل يطلق على الفعل حقيقة او لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله الا ان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا
بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال
صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة ان فعله موجب للمنع عن
الوصال هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل فواصل
اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عم ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني فعلم ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع
النعال وهو ما روي انه عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك
قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى
في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار وللقائل ان يقول
الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم و
لهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار
باخبار جبريل وهو كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على نفس
الاتباع وقد امر الله به بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله والثناء هذا الدليل

مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهموا
الاتباع دليل لهم والوجوب مستفيد لقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل
اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث
وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به فقبيل
الامر تسمية للمفعول بالمصدر وهذا جواب عن تمسكهم بالاية لكنه جواب
تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نم ان المراد من الامر الفعل لا بل الرشد
بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز
لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر
كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان الامر على صيغة فعل لا يجمع على فواعل
البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة مجازا كان صيغة فعل جعلت آمرة
مجازا وعلى هذا التاويل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
اوامر جمع الامر مبنيا على غير واحده كاراهط في جمع رهط وموجبه اي
موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله
تعالى وكانهم متمسكين بان الطلب للفعل فلا بد من ترجيحه على الترك
فادنى الترجيح الندب والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضي
حسن المامور به ومن ضرورة الحسن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف
كما ذهب اليه طائفة ظنا ان الامر مشترك بين هذه الثلثة لانه يستعمل في هذه
المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر لم
لا بد ان يتوقف به ما لم يوجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان
الصحابة رض اتبعوا اوامر رسول الله عم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او بعده قبله يعني موجبه
الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول
بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر
الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وانما الاباحة
ما فهمت من الامر بل من قوله قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح

والحظر

قال السيد الشريف في تعريفاته عود الشيء على موضوعه بالنقض عبارة عن كون ما شرع لمنفعة العباد ضررا لهم كالامر بالبيع والاصطياد فانهما شرعا لمنفعة العباد فيكون الامر بهما للاباحة فلو كان الامر بهما للوجوب يعود الامر على موضوعه بالنقض حيث يلزم الاثم والعقوبة بتركه انتهى كلامه في ...

والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان
ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر
لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي
ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لا لنا اثما على الترك فيعود الامر
على موضوعه بالنقض لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه
الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك بعد قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على ابليس لانه يعلم
ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله
تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره اي امر النبي عم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم
وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم
الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفته خوف الفتنة
الا اذا كان المامور به واجبا فان قلت قوله تعالى عن امره ليس بعام لانه مفرد
فلا يقتضي ان يكون مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء
مخالفة كل واحد من الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز
ان يراد بمخالفة الامر انكاره حقيقة فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا
موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو الاتيان بالمامور به
ومخالفته تركه واما اعتقاد حقيقة الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على
على حقيقة لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو
عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما يلحق به الوعيد وكذا دلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان
الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل
شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المامور به

اذا لو حض لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر
الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى
وانما يدل عليه فان قلت لا نم الاجماع لان عين الامر انما يدل على الطلب ولهذا
لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا
في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اي
الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال
مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب
فلان توضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة
بالقياس وهو باطل قلت القياس لعدم اصالة المشترك لا الاثبات اللغة
وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب
ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقيل الامر متعد ولازمه الايتمار فالامر
لا يتحقق بدون الايتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل
الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار
ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض
الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في
الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع
وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة الامر كافعل ونحوه لا في لفظ الامر
فلا يكون واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان اراد به اللازم الحقيقي
او اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال امرته
فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازم بل بمعنى
صيرورته مأمورا كما ان الكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف
وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان
اي امتثله واذا اريد بها الاباحة او الندب كما بين ان موجب الامر هو
الوجوب وقد يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق
فقيل حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة جزء من الوجوب

اذ الشيء

اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب
ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان
حقيقة فيه كالوارد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان
على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص
لا يكون حقيقة لانه مجاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب
الاستحقاق بالتركه فيكون الوجوب والاباحة او الندب غير بين المتنافي
بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر
الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ ليس
الندب والاباحة لمجرد جواز الفعل حتى يكون جزء الوجوب بل الثلثة
انواع متباينة داخلة تحت الحكم تختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون
استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى
كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من
الندب والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب
من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة
فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع
امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل
من قبيل استعمال الكل في الجزء كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم الاية
فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب والاباحة اذ المراد
به انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز
الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال
عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان

الندب عبارة عن جواز الفعل وترك الفعل مرجوحا
الاباحة عبارة عن جواز الفعل وترك الفعل متساويا
الامر للندب
الامر للاباحة
او الترك مرجوحا او لا متساويا
الوجوب عبارة عن جواز الفعل وامتناع الترك معا

ومن الثاني طائر ادخل الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارج بناء على
عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام
وهذا البحث دقيق لا يتم الا بتمام من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين
بان الاباحة ليس بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار
اي لا يوجبه لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين
ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل
يحتمله اولا والتكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه فقال بعض اصحاب الشافعي
انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان اقرع
بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا
هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سئل لعلمه ان لا حرج في الدين وان
في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر
المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي
يحتمل لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص
لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا
وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله
وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي
غروبها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي رح انه يفيد التكرار اذا كان
معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة
يتكرر بتكرر الدلوك لا ما في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عم
الوضوء في كل دم سائل اي ليتوضا والوضوء يتكرر بتكرر الدم لكنه
اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد
حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى
اذا قال امرا اي الزوج لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان
ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا ولا يصح

يقال افناه كرر التبليل والتنهار اعوده مرة بعد اخرى ومنه اشتق تكرار الشيء والاسم التكرار وهو اعادة مرارا وهو يشبه العموم من حيث التعدد ويفارقه بان العموم يتعدد في الحكم بتعدد افراد الشرط والتكرار يتعدد فيه الحكم لا غير بتجدد الصفة المتعلقة بتلك الافراد ومثاله كل من دخل خلة دراهم فهذا عموم بالنسبة الى الافراد فلا يستحق الداخل بعد الاخرى واحدة ولا يتجدد بتجدده منه وكلما دخل احد خلة درهم فهذا التكرار يتعدد بتعدد الدخول كل فرد فرد كذا في المصابيح ومعنى العموم اذا اضفناه اللفظ ترك التفصيل الى الاجمال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن الاحوال فقولك من ياتني اكرمه وان كان للعموم فقد يقتضي التخصيص بزمان او مكان او افراد او نحو ذلك كما يقال من ياتيني اطعمه من هذه الفاكهة وهي لا تبقى رطبة دائما فقرينة الحال تدل على وقت تبقى فيه تلك الفاكهة قال قطب الدين الشيرازي وعلى هذا فيه فما امكن استيعابه يستعمل فيه جميع وما لم يمكن تزاد ما عليه لانها تؤذن بتغير المعنى في نقلها من المعنى الاعم الى معنى عام كذا في المصابيح

فيه الى النية لانه محتمل ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد
الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل
ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل
الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم انه
تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده به اخراج
عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى
اذا قال لامراته طلقتك ثلثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء
ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون
اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المراة امة فتصح نية الثنتين
لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال الاجنبي طلق امراتي الا ان في المراة يقتصر
على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي
لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهل يصح فيه نية الثلث
قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه
وهي تندفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله
اثر في ايجاب المامور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح
التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو المفهوم من
مصدره بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قيد معرفا او
منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله
وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد مركب فالفرد
لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع
للفرد من حيث هو فلا نم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا
من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد
الانواع والعدد وان اراد ان لفظ فرد بمعنى انه ليس بتثنية فمسلم ولكن

قال الفقار رح في حاشية الصدر الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان قابل بعد تقرر السبب ووجوب الاداء هو لزوم ... (حاشية)

لانه ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك لو لم يكن موضوع
للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر ولا نعني باحتمال الامر العموم
والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ
الوحدان جمع واحد كركبان جمع راكب واضافة كاضافة خاتم فضة وذلك
بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية
وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة او
المقيدة تتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو
في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب
الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك بل التعلق بها نفس
الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا
بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين مما يقولون بالتكرار
لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله
ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت لا نسلم
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت
غلاما لسواده كان له عبد اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع
علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القايسين لا بالامر بموجب اللغة
حتى لو قال لعبده اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار
بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل حلّ ما تكرر اتفاقا على الدليل لا على الامر
وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك المراة في قوله طلقي نفسك ان تطلق
نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى
واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكن اذا لم ينو
فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر و
لا يحتمل العدد اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا
لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب

والشافعي

19

والشافعي قال ان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي
جمع عام متناول اليمنى واليسرى فمن حملها على اليمين ابطل اطلاق الايدي
وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم
وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد
بالاية السرقات لا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها
وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع بالفعل الواحد لا يقطع
الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا
ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم تبق اليسرى مرادة فلم يكن هنا تكرار القطع
بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلد بتكرر الزنا لان المحل
وهو البدن باق والجواب عن الشافعي رح ان قراءة ابن مسعود رض مشهورة
يجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال
بالابراء نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا يفيد وصيغة الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم
الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك
الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
اي اخراجه من العدم الى الوجود او تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم ليس
يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل وبالامر هنا
اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب
لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فسقط ما قيل كيف يكون تسليم نفس
الوجوب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال
وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء
فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها
قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم

دفع ما قيل ان التسليم انما يكون في الا... الباقية والافعال اعراض غير ... اي الواجب انما وجب بالامر لا بالسبب

من الامر فان اتى به ان كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب
قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم
الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء
ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا اخر وهو في وقته
لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم
غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفاراته اعلم
ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما قول من جعله
حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي النفل لانه غير مضمون
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان
قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور بان يكون حقه
اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب بالامر تسليم
مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا
القيد ويستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء
كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اديت لان المراد منها الجمعة
وهي لا تقضى مجازا وهو كلام المص متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا
فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في
معنى الاداء لان لفظ القضاء متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين
والمثل والاداء فيه بمعنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين
الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من
اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد

لان

من قرية من قرى طوس وقيل بنت كعب الاحبار ومنه الغزالي وقيل كان والده غزال الصوف ويبيعه بطوس
وقيل بصيغ نف الصوف حضوابه الغزال لانه نسبة الحرف وقيل هذا على لغة خوارزم فيقولون عطاري
وقيل من باشر الحرفة فعال وان نسب الى من باشرها فهو فعالي ومنه ابو اسحق الزجاج وابو القاسم الزجاجي
وقد روي عنه انه انكر التشديد فقال انا انا بالتخفيف وقال صاحب المصباح المنير اخبرني الشيخ مجد الدين محمد بن محمد الدين

٢٠

لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات
فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عم من فاته صوم يوم
من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر اخر يعرف به ان القضاء
مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة
والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باستحالة
من الحق وكلاهما منتف فتبين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا وقدر
على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو خلف فامر بصرفه الى ما عليه
الى ما عليه كمن القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضي المغرب لان
ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا لان الوتر سنة على قولهما و
احدى الروايات عن ابي حنيفة رح ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان
قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة
الدليل لان النص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن
ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فترك القياس به فلما كان وجوب
القضاء في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل
الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات
المتعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عليه عند
المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر
فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثابتا وهو عندهم بمنزلة نفس
مقصود وقال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر
ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين لا اتفاق الصحيح عندي
قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر
عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر
الاول واليه مال الامامان الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول

اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلوة فی الحضر قضاها فی السفر
اربعا ولو فاتته صلوة فی السفر قضاها فی الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة
الليل مع الامام قضاها فی النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل
سرا ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام
باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول
فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها فی
الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة فی الصحة فقضاها
فی المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلی
بالايماء فی الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت
بها وفی الفصل الثانی تثبت الضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب
القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء
قلت عرفنا بالنص ان الواجب ما سقط وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر
ولهذا يسمى قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس
يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد فی بقاء
وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب فی الكل بالسبب السابق
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب
القضاء بصوم مقصود هذا اشارة الی سؤال وارد علی قول المحققين
وهو ان بناء لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغی ان لا يجب
القضاء فی هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب
للاعتكاف فی ايجاب الصوم لكونه مضافا الی رمضان ولا يمكن ايجاب
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب
بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه فی رمضان آخر كما ذهب اليه زفر
لانه مثل الاول فی الشرف مع انه لم يجز فيه فقال ان وجوب القضاء عنده
مضاف الی السبب الاول بل الی التفويت لعود شرطه الی الكمال جواب عا

اورد

يستوی فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط ذلك الشرف بالضرورة وعاد شرط الاعتكاف الذی صار ناقصا
بواسطة شرف الوقت الی الكمال الحقيقی المحض عن الكتب ذلك الشرف فيجب بصوم مقصود مخصوص به
ولم يكف صوم رمضان آخر شرح المنار لعيني افندی

اورد يعنی انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم
اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم
شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر
بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الی الكمال بان اوجب الاعتكاف
لصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط
الاصل الذی هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولی
لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة
وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الی الكمال
فلم يجز قضاؤه فی رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد
فی صوم رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره علی الشرف الحاصل
من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل فی تحريمة
فرض لكن لو سلم فی الجزء الناقص لا يجوز له القضاء فی مثل ذلك لعود شرطه
الی الكمال فان قلت علی هذا كان ينبغی ان لا يتأدی ذلك الاعتكاف فی صوم
قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم فی ذلك
الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر
فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء
احدی العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن
سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب
الكشاف والقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو
موجود فان قلت الشرط يراعی وجوده لا لكونه مقصودا كما لو نذر
التبرر يجزيه الصلوة ورمضان الثانی علی هذه الصفة قلت حدوث الكمال
منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب
بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب
لوجوب القضاء بمنزلة نذر مقصود عندهم قلت القياس كما دل علی وجوب

الوفر ضرورة الشيء تامًا ومكملًا وهو وافر اي تام ومكمل والتوفير تصييره تامًا ومكملًا ١٢

قوله غير ملتبس بالقضاء بوجه من الوجوه

يقال قصر عن الشيء عجز عنه ولم يبلغه وبابه دخل

يقال قصر السهم عن الهدف وقصر الشيء ضد طال والقصير ضد الطويل كذا في الصحاح

القاصر ضد الكامل ومصدره قصور والقصير ضد الطويل ومصدره القصر

القضاء بالمغوب دل على وجوبه بالفوات **والاداء** انواع اداء محض
وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو
الذي يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والاداب
وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة
بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها
نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر
لقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد
فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف
الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو اداء يشبه القضاء اما انه
اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد
فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام ثم بل هو مثل ولا اتباع
بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل
قلت انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع وكذا التسمية باعتبار
الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة
اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء و
تحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم
الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد
جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه قاضيا
مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن
جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا
هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء وهذه المسئلة مصورة في
مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ امامه فاحدث فذهب الى مصره
فتوضأ او نوى الاقامة في موضعه بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي عليه من غير
تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير
فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا تبطل بكون في موضع اداء في غيره

كالمفازة

كالمفازة والغول لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام و
نوى المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن
الرابع انه اذا تكلم بطل صلوته ووجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا
قال مولانا سراج الدين الهندي وللقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض
شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهه للقضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس
اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا ليس
ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدار الجهة القضاء
بالكلية هذا اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق
العباد وقدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم
الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين المغصوب
وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون
اداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم
المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا
ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام ظ ان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر
فيهما قلت القاصر فيهما الاداء له زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب
عبدا فارغا ثم جنى على انسان خطأ او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده
الغاصب مشغولا بجناية او دين يستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء
قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا على
الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه
لو هلك في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب
من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى ولي الجناية
او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع
بالثمن واما اداء عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت التسمية

اذا امهر عبد الغير ثم سلمه بعد الشراء فانه اداء حتى تجبر على القبول ويلزم تسليمه الى لانه عين حقها وقد قدر على الاصل

بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المراة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبت المراة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقائم وهو النكاح لان النكاح لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ اعتاقه فيه وساير تصرفاته لكونه تصادف ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حراما الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة يبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض دون بعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذلك لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر والاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال النبي عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هي لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال النبي عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي بالصورة

المذكور

المذكور بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفة والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعل فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء الفرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما الفرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء الفرض قضاء شبيها بالاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعادة حتى لم تجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة

والقضاء انواع القضاء اي كالاداء انواع قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني انه لا يدركه العقل الا انه يثبته وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم بالصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاز حذف لا في قوله يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال عاطفا عليه وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم

ان افطروا افدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ثم يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع
دون النص وقرء بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا
معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والجزء بمعنى البر
لا بمعنى الاجر ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه
لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر
فخ الصيام خير لكم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد
في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل
بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات
العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء
اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء
فلان الركوع يشبه القيام اما حقيقة لاستواء النصف الاسفل والانحناء
غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك
الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من
ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع والقنوت
اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة بالاحتياط
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبتت بنص
غير معقول فكيف وجبت الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب
بان وجوب الفدية فيها بالاحتياط بيانه ان جواز الفدية عن الصوم
يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم نعقل فيجب الفدية في الصلوة لانها
نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية
حسنة مندوبة تمحو السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد رح
في الزيادات في فدية الصلوة يجزئه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل
ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على الشيخ في قوله وعلى
الذين يطيقونه فدية دليل على علية وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما

اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بعد الفقير او شرائه بنية الاضحية
ان استهلكت والتصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات ايام
التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية
لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم لتزول ما
فيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله من طيب الطعام
لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل
الصلوة ليكون اول تناولهم من ضيافة الكريم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال
في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطا واذا جاء العام القابل لم تنتقل الى التضحية لانه لما احتمل بها اصالته
ووقع الحكم به لم تبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فان قلت اذا
نقل الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد
فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى الاشهر
ولم ينسخ الحيض حتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي ومن انواع القضاء
هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني
القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي
مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع
القدرة على رد العين لان هو المثل في الصورة والمعنى فاذا عجز عن
الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة
اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء
قاصر ولو ادخل المص قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب
فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلوة
بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر
فلم لم يذكر هناك قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة بوصف
الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل

القضاء اربعة الاول قضاء بمثل معقول
كامل نحو ضمان الغاصب المغصوب بمثله
والثاني قضاء بمثل غير معقول قاصر
نحو رد القيمة فيما له مثل انقطع
او فيما لا مثل له

وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء عند القصاص مثل غير معقول
لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب
ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر فنحن نقول في حالة الخطاء
لانه لو كانت الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى
وكان هو السابق واداء القيمة هنا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته
تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء
القيمة واجب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء فاختار لفظ الاداء جمعا
لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا
للشافعي رح لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيحمل
فيما بني على المسامحة عندنا كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر ولكنه شبيه
بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا
بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى تجبر على القبول
اي قبول قيمته كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما تخير
الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر
الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير
الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء
محضا فلم تجبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا
العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت
انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها
باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما
سماها وانما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي
لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رح في القطع ثم القتل اي
اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ يده عمدا للولي فعلهما اي
يتخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان
عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية

واحدة

واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد
البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدر من شخصين او من شخص عمدين
او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من
من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطاء والاخر عمدا او بعد
واما اذا كان خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما
ان القطع انما يكون قطعا اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد
افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل ولان مبنى القصاص
على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك
وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيخير بينهما
الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل
لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على
القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت
يتعين عليه القطع والقتل الا ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له كما
ان له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء
بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكامل
على القاصر قال ابو حنيفة رح في باب ضمان العدوان لا يضمن ما له مثل
بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن المثل الكامل
انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع
المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم
الغصب وقت السبب وجوب القيمة واجيب بان المعتبر في الاصل
كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما
نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب
وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد رح يعتبر قيمته يوم الانقطاع
لان العجز عن الكامل يثبت فيه ويمكن ان يقال الكل ان العجز لا يتقرر و
لا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم

قال في الوجيز المنافع لا تضمن بالغصب والاتلاف وهو ان يحبس دابة انسان او عبده بغير اذنه شهرا ولم يستعمله او يغصب عبدا او دابة وانتفع به انتهى

ولا يضمن منافع ما غصب سكنه او عطله او ركبه لان المنافع حدثت بفعله وكسبه والكسب للكاسب لقوله عليه السلام ... فالمنافع كل الناس احق بكسبه فلا تجوز مضمونة بكونه ملك الغاصب عليه لان الانسان لا يضمن ملك نفسه ... ولكن يسلم ... الغصب

قيد بالمثلي لان ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو وهو الغصب
اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحر او لعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف
اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي رح يضمن
بها لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافع
لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف
العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب
بان يمسك عين غيره ولا يستعمله لان الخلاف في غصب المنافع ليس
بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد
المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان الغصب
عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده بيان اثبات اليد
المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها
وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة حقا
كالاعيان فانها متقومة تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة
لمصلحة الادمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة ووراد دليل على انها
مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانته و
ادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين فلا تكون مالا
فان قلت المنفعة تحرز بقيام ... قلنا هذا الاحراز ضمني
لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا
تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه
ليس بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال اجرتك منافع هذه الدار
سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم يتعلق العقد على المنفعة
شيئا فشيئا ولئن سلمنا انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة
في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع

البضع

لانه حق القصاص من معنى لا يعقل اي مثل والمال ليس مثلا له لا صورة ولا معنى اما صورة فظ واما معنى فلان المال متقوم بخلاف حق القصاص وايجاب الدية في الخطا على خلاف القياس صيانة للدم عن الهدر عيني

البضع المتحقق بالاستيفاء عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين
حكما والقصاص اي وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل
من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند
الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة
الخطاء وذا دليل على المالية ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير
محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطاء بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل مقولة لقوله قلنا
وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل
سابقا على القاصر ولا يصح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان
ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المص تسامح
حيث لم يتبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك
يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امراته بعد الدخول بها ثم رجعا بعد القضاء
بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك
النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل
عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم
لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المراة
تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم واما عند
الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض
ويصح بدل الخلع بلا مال ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يصح الطلاق
ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم
الملك ولهذا لو قتل انسان بلا شهود يضمن لان ضمانه باعتبار المكلف
مملوكه المتقوم لا باعتبار المكلف ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل
الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما اكدا ذلك النصف بشهادتهما وقد كانا
بعرضة السقوط بمجيء الفرقة من قبلها مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف

ولذا قيل حسن المأمور به من مقتضيات الشرع لا من موجبات اللغة وحاصله في التلويح ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب عليه تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح واما على العباد فلان العقل عندهم يحسن ويحرم من غير ان يحكم الله بشيء وانت رح اقتصر على دليلهم في افعال الله مع ان الاهم ذكر الدليل على افعال العباد

ابو موسى الاشعري جد ابي الحسن الاشعري
وفي القاموس الاشعر ابو قبيلة باليمن منهم
ابو موسى الاشعري

فاشبه الغصب **ولا بد** للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء في انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال وقبحها شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر والنهي وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره فخلق بعض الافعال حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون حسن من عند الله تعالى فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة او لا يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول لا يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا المعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به وان لم يؤت به الا على قصد الامتثال كالوضوء المشروع وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فليرجع الى اصل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لا ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن

لذاته

لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون متصف بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لمعنى في غيره اي غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وعلم ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهو ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها الا ان بواسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت للحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال الحسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع

حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس
ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو
الله كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت
لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته
غير حسن كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الصحابي
ما انت بمكة الا الوادي شرفك الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسائط
بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت
كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت يجب ان حاجة
الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل واحد
منهما ليست بواسطة اذ الحسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر
للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او
يكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن
اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه
لغيره وهو حكمة الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون
بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل
السقوط وهو اي حسن الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى
او يكون حسنا لحسن في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به
كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل
به الى اداء الصلوة وهي لا يتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل
مقصود بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن
في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله
او دفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان

اعلاء

اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع
مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن
لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص رح بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء
والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود
فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة
الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد
من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط يعني ان من الحسن المطلق من قبيل الشرط
القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا بحسن في شرطه ولا شك
في حسنها لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه
وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتادى بنفس
المامور به كالوضوء او يتادى كالجهاد حسنا بحسن في شرطه فتخصيص المص
هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه وملحقا به ليس كما ينبغي فلو
اقتصر على قوله او يكون حسنا بحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان
قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره
دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب
النوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة
على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق
الوجود وهي القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل
وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرط التكليف فان
قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها
ممتنع والتكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل
وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل

العلة التامة ما يجب وجود
المعلول عندها ...

مقدورا ومختار اله بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع
تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به و
وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة
عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والالات فهي سابقة على
الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادركها
على سعة الوقت مع كونه اهلا للاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم
الاداء لعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وجوده
يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به
نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المامور من
اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء
كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره وللقائل
ان يقول في عبارته بشاعة لان الظاهر انها راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم
انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فان كان راجعة الى القدرة المطلقة التي
في ضمن المقيد فممنوع لانه غير جائز في التقسيم فلا يقال الاسم ثلاثة اقسام
اسم وفعل وحرف ويراد بها الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال
القدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان مطلق لكان
اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة
بقيد فاطلاق المطلق عليها غير حقيق وقيد بالاداء احترازا عن القضاء
فانه ليس بشرط فيه حتى ان من فاته صوم يجب قضاؤه في النفس
الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع
لان القضاء ليس بتكليف الاداء بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط ابتداء
شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من
اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه
من القدرة لانه تكليف جديد كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب ابقاء
الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله ص من فليصلها اذا ذكرها

اي فليصل

اي فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته انه اثبت عما نلبته الاولى قال
بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء الا ان الاداء
ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط
توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان
كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه
واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه
اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته وهي تمامية شرط للاداء اذا كان
الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي واسلم الكافر او طهرت الحائض
في اخر الوقت يعني في جزء قليل منه بمقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة
عندنا لتوهم الامتداد في اخر الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا
وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي عم على ما روي ان سليمان
عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته
العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق
مسحا الاية تشاؤما بها حيث انها شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس
عن حظها فجزاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير
الريح بدل الخيل كذا في عصمة الانبياء وكيف ان يقول بعقر السوق
وضرب الاعناق بالكلية وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه
لان القوم يهيبونه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى
لزوم القضاء للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد
اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم حنث ولزمه موجب
الحنث وهو الكفارة فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم
وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت
فات وانعدمت القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد
لا اعتبار به كما لم يلزمه الحج باحتمال الزاد والراحلة وكامل وهذا النوع
ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء

اى الموجبة لتيسر الاداء على العبد سمى بالكامل لانها زائدة على الممكنة
بدرجة لان بها تثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
ليس معناه ان المامور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير
باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه بقدرة
الممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب
فى بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطة
هذه القدرة وهذه القدرة شرطت فى اكثر الواجبات المالية دون
البدنية لان اداء اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن
المحبوب امر شاق ومهروب عنه ودوام هذه القدرة شرط لدوام
الواجب لانها شرط فى معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر
تقديرا وهى كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر
يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم يستغنى عن
بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة
كالرمل فى الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت
لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب
لان النصاب شرط لليسر قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب
ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل
شرط فى الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء
لا يتحقق الا من الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس
متفاوتة فى الغناء فقدره الشرع بملك النصاب حتى يبطل الزكوة و
العشر والخراج بهلاك المال اى النصاب فى الزكوة يعنى اذا هلك
المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا
لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لانها كانت ممكنة
بدونه فيشترط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامى والواجب

اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائه اذ لو بقى لانقلب اليسر عسرا وقال
الشافعى رح لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد
فقيرا فى الاموال الباطنة والساعى فى الاموال الظاهرة قيد بالهلاك
لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب
عن نفسه بالتعدى خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة
باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا بالفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا
لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج
لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب
ايضا فى الارض بدون الخارج وهو كسائر اصنافى لا يمكن ايجابه الا فى النماء المحقق
فيشترط بقية الاعشار فى وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق
بنماء الارض تقديرا حتى لو اصطلم نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها
ولم ينبت شيئا لم يجب شئ والتمكن من الزراعة يكفى لوجوب الخراج لانه
ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج
لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يتمكن من استغلال الارض الى اخر
السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليست
بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب
كالشهود فى النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال ومثل الزاد
والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر بعد وجوبهما وفى هذا رد لمن زعم
ان الحج وصدقة الفطر وجبا بالقدرة الميسرة لان الزاد والراحلة فى الحج والنصاب
فى صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة فى الحج القدرة على المشى
واكتساب الزاد فى الطريق وفى صدقة الفطر تملكه نصف صاع من بر او
صاع من شعير فقال انهما واجبان بقدرة ممكنة لان الشرط فى الحج نفس الاستطاعة
وهى لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا ينافى ما قلت
ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا تناقض لانهما

من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط
في صدقة الفطر لليسر بل لتصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق
من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك
لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من
لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي
بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اي المامور بالمامور به
قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل مستقل ليس بان من
افسد حجه بالجماع قبل الوقوف وهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعال
الحج ولا يجوز المودي اي الاداء والصحيح عند الفقهاء انه يثبت صفة الجواز
بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا
وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة
عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند
الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو لم يثبت
الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن سند الاتيان ان
الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل
وجب عليه الفعل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد فاذا
اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه امر بالمضي بما افسده وهو ما روي
انه عم سئل عمن واقع امراته وهما محرمان فقال يريقان دما ويمضيان في حجهما
وعليهما حج من قابل وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف الشيخ ابي
ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر
يومه بعد تغير الشمس جائز مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به
هو الصلوة والكراهة في ... الكراهة التشبه بعبدة الشمس واذا
عدم صفة الوجوب الثابت للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا
للشافعي رح هو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم
من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا

وحاصل الجواب ان وجوب القضاء
انما هو باعتبار انه افسد ولم يؤد
المامور به بالامر الاول كما وجب
والمضي على الباقي من الافعال
ليس بهذا الامر بل بامر آخر فلا يجتمع
فعل المامور به مع وجوب القضاء
بالنسبة الى امر واحد كما هو مدعى الخصم

فبانتساخ

فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء
على وجه لا يجوز له تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة
غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يقيد بقيد
الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير انتفاء ينبغي
الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة تحقق بقاء النوع من الجنس بعد عدم النوع
فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل
وفائدة الخلاف تظهر في قوله عم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم لياتي بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة
على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر
نوعان مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء
بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان
لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل بخلاف الكرخي فان المطلق عنده
للفور وهو اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب
الفعل في اول وقت الامكان ولهذا الواجب يسقط عنه الفرض الذي اتى ما اخره
عنه نقض لوجوبه اذا الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه
بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل قطعا اجماعا
وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل
سواء فلو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود
على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله
فتاخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي
الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت لو مات في الجزء الثاني
فان كان لا ياثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان ياثم يلزم الفور قلنا
لا ياثم وانما ياثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكن الاداء
في جزء آخر وهذا الوطن لانه لا يعيش الى آخر الوقت واحد يلزم ما الموت

فجارة فنادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله تعالى اليه
ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون
الوقت ظرفا للمؤدي اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
كذا قال الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة
الاداء ووجوده عند الوقت وقيد بالاداء لانه ليس بشرط المؤدي اذ يختلف
باختلاف الوقت صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت
للمؤدي تستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكره قلت
لا نم الاستلزام لان الوعاء ظرف تابعه وليس شرطا له ولو سلم فالمقصود
بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته
فلا حشو في ذكره وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدي بدليل ان المؤدي
يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم
المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول
واما التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء
على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول
ليس بشرط الوجوب ولا الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه
بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء
عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه
اظهر من بطلان تقدمه على السبب بجواز ان يثبت باسباب شتى او
لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا
يكون نفس الوجوب كاملا واذا كان ناقصا فناقصا ولقائل ان
يقول المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية
فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين

الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب
الشكر بالعبادة وهي انما تحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا
واعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب
سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب
القديم تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا
علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه
الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله
تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع
شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل وذهب الشافعي رح الى انه لا فرق
بينه وبين الوجوب في العبادات المالية والبدنية فان الصوم مثلا
انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل
حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك
واداء الامساك وليس كذلك واما في الوجوب المالي فيهما فرق فان
لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق هو وجوب
الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في الاداء وذهب المحققون
الى ان الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم
وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان
في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل
اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان
قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد
الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح
من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلت الواجب لزوم ايقاع
الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص لم يكن بعيدا كالوقت للصلوة فان الجزء الاول منه شرط
للاداء ومطلق الوقت ظرف له وكل الوقت سبب للوجوب ان فات

فانه قيل الحكم قديم فلا يجوز فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو تعلق في الازل بانه اذا وجد زيد يجب عليه اداؤه وهو الكلام المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فقبله اي الوقت ثم هو سبب لفسخ الوجوب لا الوجوب للاداء

الفرض عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء
الذي هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على
المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون
اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في اخر الوقت والا لزم
ولا اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله اذا لم يتعين الاول والاخر
فهو الجزء الذي يتصل به الاداء كتبية الشروع واليه اشار بقوله وهو
اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية
لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية
الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي
اي سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان من [illegible]
الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما
يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي له حكم الاتصال
لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو
نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى
الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان
اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية حتى
ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال
بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل
وانما المنفي ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق
الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية
الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر
ولو قال المصلي الى جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع
لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق

الوقت

الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء
بالجزء الاخير تقرر السببية او الى جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء
الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في
الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة فاذا ارتفعت عاد الى
الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوات كان الجزء الاخير
سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب
به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر
لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي
ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة وهي قرينة [?]
ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه
نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء
ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر
فيه احكام النفل فلهذا لا يتادى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا
لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي يتغير فيه قرص
الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدي عن الكامل فان قلت كل
الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان لا يجوز عصر امسه في الوقت الناقص
من عصر يومه قلت نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل
كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتادى
بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل
لم يجز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا
لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب
الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت
فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت ولقائل ان يقول

قوله كالتبختر في الطواف وهو الرمل اعني ان يهزّ في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلادة للمشركين حتى قالوا اضنتهم حمى يثرب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن الرسول وبعده

السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وعند فخر الاسلام يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط هاهنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وكونه للاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عيّن احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت معيارا له اي مقدار الذكر الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا للوجوب كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء له

لا بد لتحصيل الفرض والواجب من تعيينه ليمتاز عما يشاركه فاحفظ او عما فيه معنى الفرضية والوجوب ولا يحتاج الى عدد الركعات ويكفي مطلق النية للمتنفل ولو تراويح وسننا مؤكدة فاذا نوى يقول ظهر اليوم ولو قال ظهر الوقت والوقت باق جاز ولو كان خرج مع عدم علمه بخروجه لم يجز لان فرض الوقت غير الظهر ولو قال فرض الوقت جاز الا في الجمعة الا اذا اعتقد ان فرض الوقت ليس غيرها كذا يستفيد من الدرر وغيره

ككفارة اليمين اعتاق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم فالحانث مخير بين الثلثة فله ان يختار ايها شاء فان عجز عنها صام ثلثة ايام على سبيل التتابع كما في الدرر

ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه لكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء للمعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل علي الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا او سببا فلا يصير غيره مشروعا فيه ولو بدله قوله ثم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في وصف العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر فينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه

ويصح صوم رمضان بنية مطلقة وبنفل وبواجب آخر الا في المريض او المسافر فيقع عما نوى

ولم يشترط تعيينها عن فرض الوقت وقال الشافعي انه شرط لان الصوم الفرض لا يتادى الا بتعيين وصفه كالقضاء ولا يكون مجبورا في صفة العبادة ولنا ان النية لا بد لتمييز العبادة عن العادة واما صفة الفرضية فمتعينة لان الصوم لم يشرع فيه وصف آخر والمعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب بمطلق النية وبالخطاء في وصفها كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه ومع الخطاء في وصفه كما في المجمع

بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رح قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم
في هذا الحكم لان السبب هو شهود الشهر وقد تحقق في حقهما الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء
فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان
في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان
يصح وكذا في رمضان بخلاف المريض جزم به ادخل حذو في المسافر بخلاف
المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته
متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق
بالصحيح فيقع عما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس
الائمة السرخسي وتابعهما المص ولكن اكثر المشايخ نحو صاحب الهداية
على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته
متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض
العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس والعين
والحميات والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغيرها و
الترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز
في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل
روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رح انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت
وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه انظر الى منافع
بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان
اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل
وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان
يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لان اطلاق النية فلا خلاف انه يقع
عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية
النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا
كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت

اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب
في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر
النذر فان قلت قيد النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام
منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار
لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين
الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن
لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين
الناذر فيؤثر فيما هو حقه الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي نيته من الليل لان
الاوقات غير معينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع
الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل
فينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل
الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانهما
مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته او يكون مشكلا
هذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه
يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم
ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج
كوقت الصلوة وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد رح هذا بيان الاشكال من وجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف
مضيقا لانه ان ادرك العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام
الاول لادائه متعينة فاشبه المعيار و عند محمد رح يجب موسعا
ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء
فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند
ابي يوسف و موسع عند محمد رح زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما

قوله في اول اليوم ظرف مستقر
على انه نعت الامساك قوله
من مشروع الوقت متعلق
بقوله يقع اي يقع الامساك
الكائن في اول اليوم من صوم
مشروع في الوقت اعني صوم النفل
فاذا وقع الصوم الكائن في اول اليوم
من صوم مشروع في ذلك اليوم
فلا يقع ذلك الصوم من القضاء
ضرورة عدم اجتماع النفل والقضاء
في ما نحن فيه قوله لمحتمل الوقت
اللام متعلق بقوله ينعقد

اي كوقت الحج

لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك
العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على
ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني بعد
العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر
في الاثم فعند ابي يوسف ياثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد
لا ياثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا
ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال
المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين
الفرض بدلالة الحال فينصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل على
هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع
فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط فيه التعيين ولا يتادى بمطلق
النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفوت
الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا.
لان الدلالة لا تعاوم الصريح وقال الشافعي يلغو نيته ويقع عن الفرض
لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نيته
النفل ويبقى اصل النية فيتادى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن
النفل لو قع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا وارد
عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه الصوم من غير
اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير
قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة
النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار
يخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعثه الى الناس كافة بدعوة الايمان
كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله
فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب

٧٠

بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد اثروا الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم
والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الاخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك
اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول من اهل التفسير فثبت ان
الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا
فكذلك يخاطبون عند البعض وهو الشافعي والعراقيون من مشايخنا
فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم حال اداء وايراد الى الاداء بما
جاز عليهم في حال الكفر ولا قضاء ولا واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا
انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب
الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية
قلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل
المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
كالصوم والصلوة ولا يعاقبون بتركهما لقوله عليه السلام لمعاذ رضي حين بعثه
الى اليمن انك ستاتي قوما اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب
على الاجابة بالايمان وقيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم يخاطبون به اتفاقا ومحل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على
ترك الاعمال الا الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعتقاد بعد الاتفاق
على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **ومنه** اي من الخاص النهي قدم
الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول
القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح
للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر

والمامور به نوعان الاول مطلق عن الوقت كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات والصحيح انه لا يجب الفور
والثاني المقيد بالوقت وهو ستة اقسام الاول ان الوقت ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب لنفس الوجوب
كوقت الصلوة والثاني ان ذلك الوقت معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه كايام رمضان والشهر
عند البعض والثالث ان الوقت ظرف للمؤدى وشرط للاداء يمنع فوته بفوته وسبب لوجوب ادائه
كوقت معين تذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفس الوجوب فثابت بالنذر والرابع ان الوقت معيار

والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف والاحتمالات وبيان
الاختلافات في الحسن من انه شرعي او عقلي اتية في النهي وهو اي النهي
عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان
على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء تكون باعتبار امور او لغيره
معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي
عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومقارنا
في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ
لفعل هو قبيح بذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران
النعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز
بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة
مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقة قبيحة شرعا لا وضعا لان العقل
لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا اما بالمنهي عنه بمعنى
انه نهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو
انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من
جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف لعدم تصور الانفكاك عنه
لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل والبيع وقت
النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو
قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع كالمكث في بيته
والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطي
الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لقوله تعالى قل هو اذى والمنكوحة جائز
وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في ارض مغصوبة
منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها
فان قلت لانم زوال اللزوم الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة
عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين
والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه

امكان

٣٧

امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في حد ذاتهما بعينهما بخلاف
صوم العيد فانه لا يخلو عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال اعلم ان
الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالا
به فاوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية
لانه بنفس الشروع صار صائما والصوم منهي فامر الشارع بقطعه وعدم
لزوم قضائه وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان الخلل
من قبل الوقت بمنزلة الوصف للصوم لان وصف الجزء وصف الكل و
صار باعتبار ما اشد فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه
تقرير ما انعقد به مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي و
تقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما
صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو
ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيض بخلاف ما لو قالت
غدا وكان الغد يوم حيض اصح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان
عبادة وان لم يتم صلوة ما لم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها
هو الصلوة هو المضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب
وتحصيلا للطاعة وهو تحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن
معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي
فاذا تركه يلزمه القضاء ولو اكل نذر صوم يوم العيد صح لانه لم يصر
مرتكبا للمنهي بنفس النذر وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك
اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه
فان قلت اذا ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله
محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول
وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكون

مستحل وطي الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما كفر مستحله لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه تامل لان وطي الحائض اذا كان مكروها كيف ثبتت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسيا وعن المشي في نعل واحد فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغيرهما وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال الشراح وللقائل ان يقول ما عدوه من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال ولم يعرفوها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بالة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة في الفعل او في المحل موجبا للرجم او الجلد لا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة

المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق النص عن قيد المطلق وعن الاستثنا من ايجاز مخل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة وهي كونه اشد اتصالا او مجاورا له كما ان القبيح لعينه لغيره التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وضعا والاخر شرعا كما خص في القبيح بهو وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر فان القبح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتصور اي لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كما يقال للانسان لا تطر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضي فيعود على موضوعه بالنقض فاذا حمل القبح على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في الخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشي فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري فالاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه وللقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان كان هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يسقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ويصح قولهم ولا يكون مستحيلا لانه لم يستحل عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا ترى ان ابا جهل كلف بالايمان مع علمه بانتفائه وهو ممتنع

وقد صرح الاشعري في كتابه المسمى بالنوادر ان التكليف بالاطاق جائز وان الله لو امر العبد بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا كذا في التبصرة السفية في فصل صلاحية القدرة للضدين وصرح امام الحرمين في الارشاد بقوله فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند نجناذ ذلك واقع شرعا فان الرب امر ابا لهب بان يصدق ويؤمن بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وعلم الله بانه لا يؤمن لا يمنع صرف قدرة العبد والاختيار اليه لامكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه فلا يستلزم الامر بتحصيله مع العلم بعدم الامر بجمع الوجود والعدم ابن بياحي

الربوا فضل احد المتجانسين على الآخر بالمعيار الشرعي خال عن عوض شرط لاحد العاقدين في المعاوضة
مثال البيع بشرط يقتضيه العقد كشرط الملك المشتري ومثال البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع المشتري كشرط ان يقطعه البايع ويخيطه قباء او يحذوه نعلا او يشركه ومثال البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع للبايع كشرط ان يستخدم المبيع شهرا ومثال البيع بشرط لا يقتضيه البيع وفيه نفع للمعقود عليه كشرط ان يعتقه الآخر او يدبره او يكاتبه شرح الوقاية

لكونه حكما بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا التفريع بالمسائل على ما مهده من الاصل اي ولكون النهي من الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو عبارة عن فضل مال في احد الجانبين فضل خال عن عوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صام يكون مؤديا بالانه كذلك التزمه غير مشروع بوجهه وهو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد عليه فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع اي مدة كالوصف لانه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ وجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كما لا يخفى اذا عرفت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات منهية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن

هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل النهي والقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام وقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وهذا غير معلوم فانها كانت مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا نسلم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبتت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعها في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكره هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما يورد على الاصل عله به سؤال وقال الشافعي في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حالا اي تمسكا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او هو معمول مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المامور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل النهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتنافي بين الموضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يترتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كصيغة تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن حقيقة

واذا غيب المغصوب اى جعله الغاصب او غيره غائبا حتى صار كالهالك فقضى عليه بالقيمة تملكه اياه اى يحكم بانه صار ملكا للغاصب حتى لو ظهر المغصوب صار الغاصب احق به وقال الشافعي لا يصير ملكا له لان الغصب عدوان محض فلا يكون سببا للملك الذى هو النعمة كما ان المدبر لا يصير مملوكا بالغصب ولنا ان المغصوب منه ملك بدل المغصوب ذاتا فوجب ان يملك الغاصب ذات المغصوب تحقيقا للعدل الجاف في باب المبادلات

والملك بالغصب لم يثبت مقصودا بل ثبت شرطا للضمان واما المدبر فلا يقبل الملك فلا ينتقل فجعل البدل مقابلا بالفوت

ولان المنهى عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه مشروعا يقتضى ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافى بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اى لكون المنهى عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية تلتحق بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل لوجود الولد لانه جزء من الواطى والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تتعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطى اوده واقيم مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشد فان قلت كان ينبغى ان تحرم زوجته بعد وجود الوطى مرة لشبهة البعضية قلت سقطت ضرورة اقامة النسل ولا يفيد الغصب الملك يعنى اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع لان الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت وذلك يقتضى الملك عند العجز اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فالملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شىء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان

بمقابلة

بمقابلة العين عندنا ومقابلة اليد عنده فلا حاجة الى زوال ملك العين او ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية كسفر الابق و قاطع الطريق والباغى سببا للرخصة وهى قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق و ذلك مجاور له يكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانها بالدار وقد عدمت فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية والاخلاف فيه قلت المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان حلت ذبحه يضمنه قلت الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء كما في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وقدمه على الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناول اى لفظ يشمل الوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا احترز به عن الخاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد لو نصا كعشرة فانه لا يتناول العشرة الا افرادا لان افراد الشىء ما يصدق الشىء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز

بدخول النكرة في سياق النفي فانها تتناول الافراد متفقة الحدود ولكن على
طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون الافراد
مشتركة في معنى المسلم وزيدون والافراد مشتركة في التسمية بزيد فانه اى
العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اى بحيث يقطع الشبهة
عندنا كالخاص وقال الشافعي رح موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص
كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا المراد بالناس
الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت
القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل
على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان من اللغة
وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا
قيل وللقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع من
عمومه الى العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم
ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق
سقط في العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل
الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر
الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناش
عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وثمرة
الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى
يجوز نسخ الخاص به اى بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا للحكم قطعا
كحديث العرنيين عرينة واد بحذاء عرفات تصغير عرنة ومنه قبيلة نسب
اليها عرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال لطحيفة حنفي
وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم
فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عم ان يخرجوا الى ابل
الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا واقتتلوا

الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر
بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث
خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا عن البول لان البول
عام متناول البوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس فيتضمن المشخصات فيحمل
على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني
وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها
كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت
في العام مع احتمال اخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح
الخاص قلت الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي
لا قرينة له مساو للاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وكذا اذا اوصى بالخاتم
لانسان ثم بالفص منه لاخر يعني لو اوصى بفص خاتم لانسان اخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت
المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس
الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال
الفص في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف
فيها في رواية شاذة وكون الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصى بكلام
موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم شيئا في حياته بل بعد مماته فكان
بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة
لاخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص
للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون
معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية
بالرقبة لا تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء
الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بلفظ عام حقيقة بل الفص جزء منه فلا يعتبر
اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل
في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه

هذا السؤال من طرف الشافعي على الحنفية

المراد به الذكر حالة الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة
على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفريع اه على كون العام
قطعيا معطوف على قوله نحو صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال
الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي رح وهو يقول هذا مخصوص من
قوله مما لم يذكر عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله
سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله تعالى حالة الذبح يجوز
اكله اجماعا فيجوز للعامد كذلك قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي الحرمة
وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين
فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق
تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت
يجوز ان يراد ما ذبح بغير اسم الله تعالى كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان
المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله
فانزل الله تعالى الاية فاجاب بجواب اعم وبين الحرمة على وصف يشمل الكل
وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز
مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان امنا يعني الحرم
تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح
الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن
لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي رح
لان الجاني قد خص من الاية بقوله عم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بالدم وبالقياس
على الطرف فانه لو كان عليه قصاص بالطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون
النفسين فلئلا يبطل اعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تع مما لم يذكر اسم الله وقوله تع ومن دخله
ليسا بمخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر
فان الشارع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام
الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الاية الثانية بما ذكره من الحديث
لانه خبر الواحد ولا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يعطا

فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده نحو جاءني القوم الا زيدا والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق

العقوبة في الاخرة فاما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والاية تتناول
الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى النفس الداخل
دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى فيموت
جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية
مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع
التنازع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم
لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت مفيد الامان
دون البيت الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي رح فالالزام بالاية
متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا
انا جعلنا حرما امنا ولما اخذ حكم البيت في الامن صار بمنزلة واحد
فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات مقام
ابرهيم ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قيل المراد من
مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تع فسر الايات بالمقام اذ هو
عطف بيان للايات ثم ليس في كون البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور قدمه
في الصخرة الصماء وغوصها فيها الى الكعب فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام
قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض
ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل
لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية
وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى الله خالق كل شيء فانه مخصوص منه
كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى الله خالق
كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخلق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا
بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من الخطابات الشرعية من هذا القبيل
وعن الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ
ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه
ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا لاول مرة لا داخلا في ماهيته

كذا قال الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر
دليل الخصوص لا ان يصدرا معا من النبي عم فحينئذ يمكن ان لا يعرف تاخر دليل الخصوص
في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا اقتصر عن بعض افراده بغير
مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوما او مجهولا
كالربوا خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لان الربوا هو الفضل
ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير المخصوص المخصوص
المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون
نظير المخصوص المعلوم واذا اقتصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص
ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد
كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد
تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه
لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص منه البعض كما روي ان فاطمة رضها
احتجت على ابي بكر رضه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان
الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احتجاجها احد من الصحابة وعدل ابو بكر
في جوابها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وكاية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير
الحرز مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص
يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى
لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه
فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول
فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول
لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يبقى قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل
التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مجهولا

ما

حاتنا وله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة جهالة الباقي وباعتبار
الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم
بالعدم الاصلي وبه تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل
ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل
الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار
الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا
قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام
موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل
قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب
التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعله علة فان قلت دليل
الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص
كيف يقبله قلنا لا نعم في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوه
من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كما اي جار دليل الخصوص على القول
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي ما باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح
البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع والثمن فان
قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار
شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل
الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن
محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا
فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط
القبول فيه اشتراطا في البيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة
كل الثمن مقابلا بالعبد كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من
لا يصح كل المسمى بمهر المن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء

فالايجاب في هذه المسألة بمنزلة العام وشرط الخيار بمنزلة التخصيص ولا يمنع لزوم العقد في عبد ليس فيه الشرط
فكذا المخصص في العام لا يمنع لزوم العمل فيما تناوله العام بعد التخصيص

العوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري حيث لم يرض
بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه
لا يوزع فيه لعدم تجزئة الحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح
احداهما لم يوجد المزاحمة فلا يقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص
ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون
رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه الناسخ
يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب
المبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء
اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود
الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فرعاية الشبهين
قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح
لشبه الاستثناء فيه بقوله بعينه وثمنه لانه ان تعلم العقد ان اوجد تعين
تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة
المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة
الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد
العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل وكذا هذا وفي الصورة
الثانية يصير المبيع مجهولا لانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بخمسمائة وفي الصورة الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء يمنع
صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا احدهما بحصته من الالف وانما اعتبر
شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد
شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل
واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت

جهالة

والمدبر لا يباع ولا يوهب ويخدم ويستأجر والامة توطأ وتنكح بهذا اخذنا وعند الشافعي يجوز انتقاله من ملك الى ملك
كذا في صدر الشريعة في فصل التدبير والقضاء في مجتهد فيه بخلاف رأيه ناسيا مذهبه او عامدا لا ينفذ عندهما وكذا
اما عند ابي حنيفة ان كان ناسيا مذهبه ينفذ وان كان عامدا ففيه روايتان وعندهما لا ينفذ في الوجهين لانه قضى بما هو
خطأ عنده والفتوى على قولهما صدر الشريعة في كتاب القضاء

جهالة الثمن طارية جاءت من الخيار بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز
البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير
الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا
لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن وقيل انه اي
العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا
بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وابن ابان عيسى
كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص شبيه الاستثناء لان
كل واحد منهما اي من الاستثناء ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل
تحت الحكم قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة
الباقي وان كان معلوما يكون مستقلا ويكون الاصل في النصوص
التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد
بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير محل
العقد وارد على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد
المبيع وقيمة الحر تقديران يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقيد البيع
قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد
منهما بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح وقيل انه اي العام
بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف
المذهبين لاعتبار انه ناسخ لان كل واحد منهما اي دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل
للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح
ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان
كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل فصار كما

فان كان العقد بيع صحيحا فلا انه ادخل تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بالهلاك
كما اعتبرنا حق الانعقاد وجملة الثمن وهو معلومة وانما يعرض الجهالة في حالة البقاء بعارض الهلاك فلا يعتبر

اعلم ان كل شيء فله حقيقة فكلام يكون المفهوم منه
مغاير المفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة اوامغايرا
لتلك الحقيقة سواء كان ذلك المغاير لازما لتلك

ط

اذا باع عبدين بثمن واحد على ان يكون واحد منهما وهلك احدهما قبل التسليم
الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان
الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد
ناسخ للمبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد
ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص
وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما
فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى
العام على ما كان من القطع والجواب عن كلام الفريقين ان فيما ذكرتم
اعمالا باحد الشبهين واهمالا للاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر
فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه
غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي
يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ
مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال العام صيغة ومعنى وكذا النساء وان لم يكن
من لفظ مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا اختار فخر
الاسلام وتبعه المص لان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي
الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد
المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من الجموع من الثلثة الى غير النهاية
فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا من
القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك
قلت لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم القرائن سلمنا ذلك
لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق وهذا عام مختلف فيه
فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد صرح
الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال
الزمخشري في بحث مجي الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر
وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان

اللفظ انه وضع للكثرة وضعا متعددا فمشترك ووضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع
ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص فتفكر ننقح

واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رهطان ورهاطات قلت
هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع
احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل
واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد
من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجي المجموع
لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد منه كما في قولك يطيق رفع هذا
الحجر القوم الا زيد وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح
العشرة زوج الا واحد اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن وما
يحتملان العموم اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم فكل من زارني
يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد و
بكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واما اذا قلت في الخبر اعطي من زارني
درهما يستحق كل من زاره الى العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر
كما اذا قلت من اكرمني ونريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح والقائل
ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال
العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما في الاستفهام فلان للمستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا
والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشائع في استعمالاتهما العموم ومن
لذوات من يعقل يعني وضع من لان تستعمل في ذوات من يعقل اقول لم
ام من قبيل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما العموم صفة
وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من
اهله ومع ذلك فهو امر العموم كما اي كما وضع ما لان تستعمل في ذوات
ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح
ان يقال رجل او امراة فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فالمعنى الموضوع

لها قلت وضعتا مبهمة في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود
له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو
حر فشاؤوا اعتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة
وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانها للتبعيض فكان ينبغي
ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله لآخر من شئت من عبيدي فاعتقه
وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل [illegible] يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من
في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم
باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض
فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى
خاص فلا يدل على تاكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح الكبير
لان قوله تعالى من يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو
الله قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض
متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من و
تبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع
قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من
شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما
على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب
عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر
باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل وللقائل ان يقول
البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية
التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل وبدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن
وان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا متفرع على كون
ما عامة فان قلت على هذا يلزم من قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وجوب قراءة

جميع

جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا او ما يجي بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء
وما بناها اي ومن بناها بالمجاز اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب
لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجي بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من
يمشي على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان هو اصح استعمال ما
ايضا اي كما استعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم
او الفاضل وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها
يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره
فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف
اليه انما يكون اسما فتعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امراة اتزوجها
فهي طالق يعم الافراد ويحنث بتزوج كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع
الطلاق في المرة الثانية على المراة الواحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه
حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق
الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني لان قشره غير ماكول
ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو
قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اي كلمة كل بكلمة ما اوجب
عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يصح مضافا اليه فيدخل
ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت ومعنى
قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في كل
التزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا
كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل مرة من ضرورة
عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم
الاجتماع اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا
قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل

بمتخصص بما ينفل الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه فدخل عشرة معا
ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه فان دخلوه
فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا
منهما للاحاطة والشمول فيحمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما
استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض
عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بمجازه
واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول
اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في الاكثر يعمل بحقيقة الجميع
وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما
ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع لصحة
الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان
لو يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال
الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وان هذا
الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى
يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك
بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة
نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل
منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من
الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول فرجحا من تخلف من الناس
ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من
كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من
يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة
يبطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من

لان

لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد
متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من
الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت
لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من
دخل لم يمكن لان لفظ كل لما دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه
والاول الحقيقي لا يكون متعددا فاريد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم اذا دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل
لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت حينئذ عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم
فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن
بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل
الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمنت من الاستغراقية نحو لا رجل
في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية
فيكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم يعم تارة كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة
فيمن يقرا بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك ما رايت رجلا بل رجلين والدليل
عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة
للعموم وهو وقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت
اليهود ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب
الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب
الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة تدل على فرد ان لم يقترن بها ما يوجب
العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير
دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا
لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة
في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال المراد
بالمطلق ههنا ما هو المصطلح او لو اراد ما قال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل
على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج من الوصفية بل المراد من المطلقة ما يرادف

النكرة وهو الدال على فرد غير معين وعند الشافعي نعم ولقائل ان يقول
نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة
في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه
ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك
بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء ثمة نكرة شامل لجميع الاشياء
لشمول قدرة الله جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس
قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وقال بعض الشارحين سمى الشافعي
المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين
وشنعوا عليه لا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة
الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة فخصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل
قلنا ان اردت بعمومها انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت
التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن
العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار
التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في الصحاح ولم يتناول
الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام
الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم
الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها ادميا مجازا وبانهم جازوا مقطوع اليد
في التكفير ولم يجوزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط دون فهم اكثر
هذا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل
مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا انه يتناول الكامل مقتصرا عليه من جهة
ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة و
هو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت
جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت
جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في

موضع

موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد
سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص من رايت
رجلا فكيف عممت بالصفة قلت ما لمراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص
بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
بحد ولا ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة او جب صحة
اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت
لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف و
كان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف خاص لكنه
قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فيحمل المحتمل على
المحكم اولى ذكر في شرح المغني للسراج الهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة
عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل
في النكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف
لغوا ولكنه عام بالاتفاق والقائل ان يقول الكرخي فخر الاسلام عموم المعاني
وجعل النكرة عامة بصفة عامة فوق فحمها رب كقوله والله لا اكلم
احدا الا رجلا كوفيا فله ان يتكلم بكل رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون
الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين
يحنث ولو قال الله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لا يصير موليا فان
المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون
الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم
قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا
لا تعم اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة
قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص الصفة كما اذا
قال لا اتزوج الا امراة كوفية تزوج امراة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا
عالما قيل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه
عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون

باسمه فيتناول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال
علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون
عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق
الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه لما ان المراد من
النكرة هنا فيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير
المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق ووجه الفرق ان ايا وصف في الاول
بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف
الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد
بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط
لا نعت باتفاق النحاة لان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف
من جهة المعنى فهو موصوف في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى
بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول
وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم لا ابركان يوما فيما اذا قال والله
لا اقربك الا يوما اقربك فيه علم بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم
بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت
ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح
به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم ولقائل
ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف
له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافي
بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعلق والوجود والى المفعول
في الوجود فقط وايضا لا يجري الاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر
اثره في التعميم وكونه غير فضلة في الكلام لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن
ان يقال الحق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من
خارج وفي الصورة الاولى انما علق عتق كل على ضربه لتوفر الداعي لان الطبعة

مجبولة

وانت خبير بان الفرق المذكور على تقدير صحته غير ملايم لكلام القوم حيث فرعوا عموم المسئلة الاولى
على كون النكرة الموصوفة عامة بالصفة العامة اللهم الا ان يكون تطبيقه لكلامهم غير ملتزم ويكون المراد
مجرد بيان وجه الفرق بين المسئلتين عفي عنه

مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لا علق
العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذى غيره فالغرض على العموم
بل يبقى واحد لحاجته الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله
التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم
اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم
الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق
الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه و
يحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا اتزوج النساء حنث بتزوج امراة اعترض عليه
بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الجمع واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيانا لتغيير احد المحتملين وقد
اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول
الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان
لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي
سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة
وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان
اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد
او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد
الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض متيقن وان لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين وكذا حمل
اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق
بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قوله الانسان حيوان
ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال تدل على ان
تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية
اذا دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل

فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك
اي الاولاد فلما كان البنات اكثر من ذكر فانث الضمير
باعتبار الخبر او على تانيث المولودات ق

معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن
حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا
لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا
فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه
وان لم يكن مقصودا الا ان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار
الجنس اولى لان فيه عملا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج
النساء فان قلت لم لم يحمل اللام لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه كان اقل
افراده ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله
لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس
والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان
النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى انا ارسلنا الى
فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية
غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة
والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين
فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر يسرين قال فخر
الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل
قولنا ان مع الفارس سيفا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد
فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت كانه قصد باليسرين
ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا لانها لو كانت عين الاولى
لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد يعاد النكرة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا

... على المؤمنات يعني لا تكون ام المؤمنين منهن الا ما ملكت
... بين الدنيا والاخرة فاخترن الاخرة فشكر الله عليهن فقال لا يحل لك النساء اه
ولو اعجبك حسنهن ... بنت عميس ...
انما انزل

ويبقى تخصيص الجمع بالمستغرق وتخصيص ما في معنى الجمع به كالعموم الى الثلثة وتخصيص المفرد الحقيقي
كالرجل وتخصيص ما في معنى المفرد الحقيقي وهو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء الى الواحد ولفظ
الطائفة بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد ودل على ذلك حملها ابن عباس على الواحد
ابن الكمال في تغييره — فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان
والطائفة الجماعة من الناس اقلها ثلثة

انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وما ينتهي
اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان احدهما الواحد
فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة
ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام
الذي صيغته فرد كالمراة والنساء والرجال وغيرها من الجموع المعرفة باللام
الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة فيما اذا كان جمعا
اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد ومعنى لا صيغة
كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع
اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل
واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان لقوله
تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله عم
الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث
لان للبنتين الثلثين كما للبنات بهذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس
لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرف ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات
ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين
الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى او الوصايا اي اذا اوصى بثلث ماله
لاخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث غرض والوصية اخته
وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كان النوافل تبع الفرائض
او على سنية تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة
لا لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم مبعوث لتبليغ الاحكام
لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا لسنة كون المقتدين
جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا الصحة ادناها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى

والمراد باختلاف الحد وداخ ليس لهذه الافراد معنى عام مشترك بينها يدل عليه لفظ المشترك كما في العام
فان الرجل مثلا يدل على معنى عام يشمل افراده
وقد يقال في هذا اشارة الى رد من زعم
ان المشترك يتناول الافراد على سبيل الشمول والعموم
اهتماما به لا احترازا عن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القيود
في التعريف احترازا خصوصا في تعريفات الفقهاء

فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذكر او هو الخطب وتلثه سواه بقوله تع
فاسعوا **واما المشترك** اي المشترك فبطلان المفهومات مشترك هو الصيغة
مشترك فيها فلا يتناول افرادا ارادمنها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه
مشترك بين المعنيين مختلفة الحد واحترز بها عن العام على سبيل البدل
احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول
من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثبات في الخارج ولم يعتبر ان
اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك
لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا
يلزم ان يكون المراد من قوله مختلفة الحد واحد الامرين اما ان
يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق او يتناول
افرادا باعتبار معنيين لكن الافراد مختلفة الحقايق كالقرء بضم القاف وفتحها
الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد
حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه
للعمل به اي بالمشترك كما تاملنا في لفظ القرء فوجدناه دالا على الجمع
كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل
وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم والمنتقل من الطهر
الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا
الاستدلال انما يستقيم لو كان القرء بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع اما اذا
كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم
فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض
الى الطهر فيقال الطهر او المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من
الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون او المنتقل عنه لتوقفه على الحيض فان
قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك
ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الاخر قلت القرء هنا اسم جامد ليس بمصدر

والاصفة

قلنا تاويله ان في القرء نهاية التربص بالاطهار باطل لان القروء لو حمل على الاطهار انتقصت عن الثلثة
لانه اذا طلقها في الطهر بجعل ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض قرء فيكون
رد النص الكتاب بخلاف الحمل على الحيض فانه لا يحتسب الحيضة التي وقع الطلاق فيها من العدة فتكون ثلثة كوامل
وفيه نظر لانه يراد على الثلثة ح بعض القرء الذي وقع فيه الطلاق ويمكن ان يجاب عنه بانه لما يحتسب كان كالعدم

٥١

ولا صفة لانه اسم للدم او للطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا او مستعملا
في اي معنى انما يكون بالتامل وهو لا ينافي كون المشترك متساوي الدلالة
والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من
المحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان
المراد في الاصل الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك
في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد
من معنييه على ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير
جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من
معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه
مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل
صورة وبين المثل معنى وهو المالية فيرجح محمد والشافعي رحمهما الله
المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو
يوسف رحمهما الله رجحا المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع
فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهو انما يلزم محمدا لا الشافعي
يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة
من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه
منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل
اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لا يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية
بشان النبي عم اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار
والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار
بان تقدير الاية ان الله تعالى يصلي وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد
لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس
بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو

ضرب يضرب لو كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر
استعمال آلة الضرب وثانيا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق
الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق
ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين
قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك
ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه
قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب
عدم ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو
باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس
الموضوع له والآخر ما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وللقائل
ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك
فلا يكون حجة عليهم ونقول كل واحد من المعنيين موضوع له من
غير اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة لهذا من غير استعمال في الآخر
وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له
فيكون حقيقة ونقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا
لذلك من بين الالفاظ كما يقال [illegible] فلا يوجب
الا يراد باللفظ الا هذا المعنى **واما المأول** فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله
بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما [illegible] للمأول الموجود بدونهما
فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس
يسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران
مأولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من
المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن

اعم

اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه وللقائل
ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة
كانت الثانية عين الاولى فيكون تعريفا لنوع من المأول وهو المأول من
المشترك لا لمطلق المأول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا
المأول من المشترك ليس منها لانه تغير الدلالة الوضعية بالتأويل فان
قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء
لكل صلوة وبالتأويل والحمل على الوقت [illegible] فلا يكون بعد
التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان
ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت
في المأول تبين المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي
في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى
الرأي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر
الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه
على الحيض لئلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه
وسوق الكلام كقوله احلنا دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني
من الحل بدليل الرفث فان قلت في المأول [illegible]
والنظم هو ما يكون يدل على المعنى بالوضع من غير نظر الى الرأي قلت
لانه فان وجوه النظم [illegible] اعم من ان يكون باعتبار [illegible]
الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأول وجوب العمل به على احتمال الغلط
كمن [illegible] فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضئ به على احتمال الغلط حتى لو
تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان التأويل الثابت بالرأي
[illegible] الخطاء وما اصاب الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به
[illegible] **واما الظاهر** فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام

ظاهر كلامه يدل على ان مراده الاشارة الى انتفاع المجرد في المذكور وجه ان لم يحمل الظهور على الظهور اللغوي بل على الاصطلاحي
وفيه بحث ظ على انه يلزم العنية عن سائر اجزاء التعريف ٥

النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في التكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهو ظاهر في الحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى يخرج عنه المفسر والمحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المفسر وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار للاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر **واما النص** فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينته لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الاية وهو قوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف لعامة الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده هذا القيد وقال النفاسي ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه

معنى

معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى الى كلامه وللقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق الكلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل وهو في حيز المجاز لتعين المراد ولانم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الاية المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال التاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو اي ذلك التاويل في حيز المجاز انما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لانه لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى **واما المفسر** فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت لم لا يحتمل التخصيص وكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل وللقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجد

قوله عدمه شرط للظاهر وهو شرط التوفيق

بيان التفسير بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا لا عند البعض لا الا موصولا

خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر
يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث
هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه
يدخل هذا المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور
مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال لا بعد وظهور لا احتمال للغير
اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة
الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من
المفسر من حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل
وبالمحكم فالمحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل بل حصن احكم معنى امتنع
فاستعمل بمعنى عدم انقطاع احتمال النسخ قد يكون قطعيا المعنى في ذاته كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع
الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال
لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد كقوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال
والتحريم نص في بيان الفرق بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون
حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى ذلك وقال واحل الله
البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر
ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب
للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى
يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم فان
قلت التعارض انما يكون عند التساوي الحجتين المتقابلتين في القوة
وعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب
للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين
بان تقتضي احدهما خلاف ما تقتضيه الاخرى سواء كانا متساويين او لا

مثال

مثال التعارض بين الظاهر والنص كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فالاول ظاهر في اباحة
النكاح وهو يقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي
حرمة الخامسة فلما تعارضا ترجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان
وثلث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلث ولم يقل اثنين وثلثة ولم يجوز
للحر الا اثنان او ثلث او اربع فلم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي
ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب
للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين
او ثلاث او اربع كما يقال اقسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين او ثلثة
ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين
لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر كل واحد
من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان
شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم
الا بالواو وما قال المص في شرحه من ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى
او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من ذكر الواو ومثال التعارض بين النص
والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء
لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها
كما يقال اتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت
كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا ورجح المفسر على النص حتى
قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال التعارض بين
المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله
الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيترجح المفسر وللقائل
ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا
ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه

الخفي ما خفي المراد منه بعارض من غير الصيغة لا ينال الا بالطلب كآية السرقة فانها ظاهرة فيمن اخذ مال الغير من الحرز على سبيل الاستتار خفية بالنسبة الى من اختص باسم آخر يعرف به كالطرار والنباش وذلك لان فعل كل منهما وان كان يشبه فعل السارق لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه المراد انهما داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطعا كالسارق ام لا

منعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص
ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظ في معناه بالنظر الى عرف
اللسان من غير تامل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب
الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عم بقوله وفعله
ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها الا ان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي وهذه
محكمة في التوقيت رجحت على تلك **واما الخفي** اعلم ان هذه الاقسام
اضداد يقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل
ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح
الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي
اربعة ولم يقل ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد
بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض يذكر هذا ان شاء
الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز
به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض
هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
وعبارة شمس الائمة وهو ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر وعجز
الاحتراز غير ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو
دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها
على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذا المتشابه ونظيره الخفي في المدينة
بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب ليس
هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج
الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما
غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع
الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما تبين وفصل بينهما

تضايف

تضايف لان الظهور لا يتعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم
الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي بزيادة المعنى فيه او بنقصان فيظهر
بالنصب عطفا على ليعلم المراد كآية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية
وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترز بالقيد الاول عما دون النصاب السرقة
وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم
وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال الغير شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب
والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار
الطرار اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة فيه والنباش
النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهو يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش
غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم
آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا
حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة والحد يسقط
بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا قطع
سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان موضع القبر في البيت اختل صفة
الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي لقوله عم من
نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي وهو النباش
بلغة اهل المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين **واما
المشكل** فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي
امثاله حذف الضمير من الكلام ههنا كما في ساير اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة
القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وصيغة التعريف
يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس كذلك فيكون صيغة
الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل
على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة

ونظير الخفي من الحديث الذي اختفى عن طالبه ... فيعثر عليه بالطلب

مثال المشكل مثل قوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل في اواني الجنة لاستحالة اتخاذ القارورة من الفضة
والاشكال هو الفضة والزجاج فاذا تاملنا علمنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة
بل باحظ منهما اذ القارورة تستعار للاواني في الصفاء والفضة في البياض فكانت الاواني في صفاء
القارورة وبياض الفضة ذكره السيد الشريف في تعريفاته

المعنى في نفسه لا يعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال
قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة
القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث
وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيه ليلة القدر كذا
قال بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا يحتمل الصفتين متوالية
وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وان لم يكن اشتباه يعارض
فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشترك
يجيء بمعنى اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي
الحل اتيان الزوجة في الدبر وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد
موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فبعد التامل فظهر
انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث كذا قاله
الشارح ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل
وظهور المراد من قبيل المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد
يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل
على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة وبعد التامل عرفنا ان
تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون في صفاء الزجاج
وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب
وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه
الى ان يتبين المراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف شئتم
سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا
ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتامل فيه
ليتميز عن اشكاله **واما المجمل** فما ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ
من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا
انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة
والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى

ان

المجمل ثلاثة انواع الاول لابهام معناه لغرابة اللفظ كالهلوع والثاني لابهام والكلام كالصلوة
من الموضوعات الشرعية والثالث لابهام بالقرينة لتعدد والوضع كالمشترك

56

ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت قوله ازدحمت فيه المعاني
زائدا اذ يكفيه ان يقال اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال
صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان محل الاشتباه ولا احتراز فيه بعد فهم
المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان ازدحام المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد
به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم
الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقي
فيها وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه
بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل فيه والوقوف
على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن
اشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ
لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما
هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر و
بالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان
بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا فقوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه
فصل يخرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي
المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة
من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس
بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه
الى ان تبين بيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك
غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النمو وذلك
غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص في تمثيل
الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى **واما المتشابه** فهو اسم لما
انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به
احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف
يستقيم ايراده هنا قلت ثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد

والوجه وغيرها وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار وجوب
اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اى قبل يوم
القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء
ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة
للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء معرفته مذهب عامة الصحابة واهل السنة
والوقوف عندهم واجب على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل
قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون
عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل
كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا
وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ في العلم يعلم تأويله
والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن
لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه و
لان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون
قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم
يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد باطنا لا يعلم
حقيقته وانما ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي
الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى قاف نون
الم الم حم هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية
الله تعالى في الآخرة اعلم انما ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف
ان الخفاء ايضا على مراتب الاولى خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض
الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان
لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه
واما الحقيقة فهو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال
ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ
لا المعاني وهو كالجنس يتناول المهمل وغيره وقوله اريد به ما وضع له كالفصل

يخرج

يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم
فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع
اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم
مخصوصين فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو
الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وللقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع
ولم يقل استعمل فيما وضع له حتى يلزم ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة
وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع
له خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله ولا تقربوا
الزنا وكل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور
والمنهي **واما المجاز** فاسم لما اى لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت
التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف
زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى
غير موضوع له لانه موضوع للتشبيه لمناسبة بينهما اى بين ما وضع له
اللفظ وبين غيره الذي اريد به احتراز عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض
في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء غير
ثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على
شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم
المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله
في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له و
لا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز
في الدعاء مع انه يستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة
مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية
موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ
كثير الوضوح والمراد ان الحقيقة لفظ يستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له

والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وح لا
انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له اعلم
ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه
الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز
فلان معناه الجائز وهو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض
يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان
كقوله تع او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع
في حديث ابن عمر رض كما يجي وقال الشافعي رح لا عموم للمجاز لانه ضروري لان
الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسع في الكلام والثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبه
الى الشافعي رح وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم
مبني على ما ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا
لما وجدت خاصة وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك
كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا عهد
فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف
يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله والله منزه عن الضرورة فان
قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القران كقوله تع فتحرير
رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة
ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا
لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان
استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ
فاذا وجد دليل العموم فيه كان القول بعمومه اما المقتضى فغير ملفوظ لغة
لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل

فانا

فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى
المجاز لا للضرورة ولهذا اي فلان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع
في حديث ابن عمر رض وهو قوله ع لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست
بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم الجنس محلى باللام فيستغرق جميع
ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع
دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلت
المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها
والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه
عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال
الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن
الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تع ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ
باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر
وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان
اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي
عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط
وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة
بدرجة هذا انما يوجد فيما اذا تصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب الكفارة دون العزم
وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين
الغموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود
فيه الا يرى ان اليمين الذي يجري على اللسان من غير قصد يسمى لغوا و
والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تع ولا تنكحوا

ما نكح آباؤكم على الوطء أولى من حمله على العقد كما ذهب إليه الشافعي لأن
النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد أيضا كما
قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم إلا أن استعماله في الوطء حقيقة لأنه موضوع
للضم وهو موجود في الوطء دون العقد وهذا مختار المصنف تبعا لفخر الإسلام
لكن علماء المشايخ وجمهور المفسرين على أن النكاح المذكور في الآية
هو العقد ويستحيل اجتماعهما أي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن
اجتماعهما من حيث التناول الظاهري فإنه ليس عن أن يراد كما سيأتي
في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بأن يكون كل منهما متعلق
الحكم نحو لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع لأن اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب
المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس
ملكا وعارية في زمان واحد فإن قلت المفهوم من المتن أن استحالته
بالنسبة إلى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لأن المذكور
فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه
من حيث الاستعمال لا غير يعني كما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة
والمجاز محال فإن قلت لا استحالة كما أن الراهن إذا استعار الثوب المرهون
ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لأن الإعارة تمليك المنافع
بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان
مانعا من الانتفاع به فلما أذن له زال المانع اعلم أنه لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال وضع
وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي بحيث
يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا
الاستعمال يكون مجازا لأنه غير موضوع له وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ

ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق
الحكم وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب
الشافعي رح إلى جوازه إذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل أسدا وتريد
سبعا ورجلا شجاعا وإذا لم يصح لا يجوز كالأمر في الوجوب والإباحة
فإن العقل يستحيل امتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا
خطابا لآدم وحواء وإبليس مع أن الصيغة حقيقة للمذكر مجاز للمؤنث
والمصنف رح كما سمعت ولئن سلم أن يقول إن أراد المص من هذا الكلام
إثبات الحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع في المقيس عليه ثابت
شرعا ومن أين يلزم منه امتناع إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي
لغة وإن أراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته
على أن ما ذكر في وجه التشابه من أن استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز
محال غير مثبت للمدعى لأن امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى
أن لا يحمل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا لا يكون مستعملا
فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل يحمله مجازا قطعا
لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فإن قلت اللفظ في
المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الموضوع له
فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على أنه وحده ليس بمراد ومعنى لا امتناع في
كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فإن الجمع بينهما فرع استعمال المشترك
في معنييه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر إلى
الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا ثم إن الوصية
للموالي هذه إحدى المسائل الأربعة المتفرعة على أن الجمع بين الحقيقة و
المجاز لا يجوز تقرير عليه ترتيبها عليه بقوله حتى لا تكون ترتيبها عليه مرتبة
وكثرة الشيء غالبيته يعني إذا أوصى من يكون عليه ولاء ثابت عاله لمواليه
وله موال أعتقهم ولمواليه موال أعتقوهم لأن الثلث للذين أعتقهم

لا تتناول موالي الموالي واذا كان له معتق واحد بفتح التاء يستحق النصف
اي نصف الثلث فان كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى
حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة
لمن باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرة اعتاقهم ولكنه صار
سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي شيء من
الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده
لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت الموصي من
لا يكون له ولاء لانه لو كان معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية
الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم الموالي مشترك بين الاعلى
والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح
احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى لمجازاة الانعام وشكره واجب
والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت
لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان المقاصد مختلفة منهم من يقصد الى
الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه
بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك
الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده
كعدمه فلا يعتبر ولا يحد غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا
شرب منه في ايجاب الحد بالخمر عنده في المسئلة الثانية لان الخمر في التي من
ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة
بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي رح يلحق في ايجاب
الحد بجامع مخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل
فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحدها لا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال
قد الحق ثم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق
ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة

في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة
وقالا بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم
عموم المجاز ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما
سوى الجماع مرادة هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله تعالى او لامستم النساء
وهو سواء المسائل الثلاثة الاول معنى الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه
والمجاز فيه اي الجماع في الآخر مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم
بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا هنا فلم يبق الآخر وهو المجاز في المسائل
السابقة والحقيقة في قوله او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز
نقل الغزالي عن الشافعي رح انه قال احمل آية اللمس على المس باليد والوطي جميعا
وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سؤال يرد على اصل من
ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقد جمعتم فيما اذا قال
الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء
الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اشار الى جوابه بقوله
لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي
في منعه من ان يسفك والشبهة كالثابت وليس بثابت و
والامان يثبت بادنى شبهة كما لو ادعا الكافر الى النزول بالاشارة مع
انه يحتمل المحاربة والمسالمة الشريرة صورة المسالمة شبهة فلا قتل
فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت
انتفاؤه من جهة لا ينافي شبهة الثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف
باعتبار ارادة الحقيقة ومشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولهما
وكونه مستعارا فاذا صار كانه متناول لهما بخلاف الاستيمان على الاباء و
الامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على
الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان متناولا لكان ظاهر الاسم شبهة في اثبات

الايمان لثبت الايمان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على
آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذلك اي التناول
الصوري معتبر بطريق التبعية يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا
بل ندعي في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني
الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكون اتباعا لهم فان
قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول
الظاهري والاضافة في ثبوت وصفي الشخص باعتبار و... قلت
هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم
اصلا نافية للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع التعارض
لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا ...
حكم على الاصول ... بالتبعية قلت هذا الدخول ليس ...
بالتبعية بل للحق الاحسان والانسان مامور بالاحسان بالوالدين
فلهذا المكاتب من اهل الاعتاق يعتق ابوه بشرائه ويمنع من اجل
الكتابة فيكاتب عليه ... ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب
مملوكا لابنه وهو شنيع جدا هذا ما قيل ولقائل ان يقول ينبغي ان يثبت
الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول
ويجعل كانه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات
الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة لهم ايضا وكل جواب لكم
فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة
الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل
دار فلان ودار فلان المملوكة داره حقيقة والمستاجرة داره مجازا لنسبة
السكنى يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة ففيه الجمع بين الحقيقة
والمجاز والدخول حافيا او متنعلا هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة
في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن

له نية يحنث الحالف كيف دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت
الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي
قلت المراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال
انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا فيه تأمل بقولنا لم يكن
له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها
راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة
ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور ...
مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال
الثاني بيانه ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول
يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى
هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة
والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة
لفلان اعم من ان يكون مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف
يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه
الدور مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى والملك جميعا فان
قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه
بوجه فعلى هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه لكان اولى ونسبة
السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم
يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار
ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره واذا عتق عبده
اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى
جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل
والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض

وغيرها فان قلت ذكر في الخانية وغيرها الدخل دار ... صح

قوله كاللبس والركوب والمساكنة ... ذلك فانه يصح ان يقال لبست هذا الثوب شهرا وركبت هذا الفرس يوما ... الا غيره ذلك

النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا بد من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة لصرف اليوم عن حقيقته قال قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في اصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا فهي طالق لان التزوج مما لا يمتد فالتوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلف مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي في العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في ان واثما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلت الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل الذي اضيف اليه فلم رجح الاول قلت ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما ارتد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون

غير منصرف للعدل والعلمية فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يجب اليمين وان يكون منونا فيكون المراد رجبا من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة رح ومحمد حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة وليس في جواب شاف فنحن نذكر جامع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عم حرم جارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالاية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر ككفارة اليمين الصريحة ● ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى به ان يكون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم ... عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به ...

يميناً لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يميناً
فلا يعتبر ما لم يوجد النية كشرى القريب تملك بصيغته يعني صيغته مثبتة
للملك لكن ليس بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك موجباً
له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقاً بواسطة
حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتاً بموجبه لما توقف على النية
كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية
وللقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ
موضوعه وهو ايجاب العبادة المستلزم وغير موضوعه وهو اليمين
ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه
لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة
ان لله يمين مثل والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس
حتى خرج من الجنة وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل
بنيته ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله
ان الصوم صلة مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان
اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم وللقائل ان يقول
اللام الجالب للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما في قول ابن
عباس رض وقد نص على ذلك في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب
والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم ان المراد بالموجب
اللازم المتأخر عنه انه اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازاً الا ان اللفظ اذا
اريد به الهيكل المعروف يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازاً وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من
غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن
لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر وللقائل ان يقول

هذا

كما قال سفيان الثوري يوجب القضاء والكفارة بلا نية

هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة
المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
قلت فلا يتصح الجمع في شيء من الصور اذ لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب
ان يقال الكلمة على حقيقتها في ايجاب المباح وايجاب المباح لازمه مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية
تحتاج الى النية ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مراداً
بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم
مساو للاعتاق لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكماً
شرعياً باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكاً
فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة
اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور
حتى لا يصح تسمية الرجل اسداً باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر
والمحموم اسداً لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسداً لتشابههما
في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوس
اذ معنى السبب كونه طريقاً الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة والمعنيان
لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر
والسماء والاتصال في معنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق
بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع متعلق
لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو جزء الهواء والاتصال اي
اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز
استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب الفقير
حيث لا يمكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على
الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على

ط رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد فانه قال عنيت بالملك الشراء صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ولا يعتق في قوله ان اشتريت فتحرى عن ما هو المغلظ عليه ورجل قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف ثم بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد فان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا
كذا في التوضيح

نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء والذي يوجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية المقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الافتقار من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشرع ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهكذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى شيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك صحت استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيه ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيد به لان العبد لا يعتق اذا كان الشراء فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكذا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول اشتريت

ثماني درهم يقول نعم فيتوضح على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة فقيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيفا عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا تعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة لملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال العلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد به ههنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافة اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا فلا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا الا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال لعبده

لان السبب على ما قرره هو قوله انت حرة وفيه بحث لان المفهوم من كلام المصنف في المتن والشرح وكذا من كلام صاحب التنقيح ان المسبب هو زوال ملك المتعة وان السبب هو زوال ملك الرقبة وهو واسطة ما بينهما من الاتصال يطلع الامام التوضيح الثاني على الاول بلا توسط الاستعارة ولا اعتبار فيه اصلا والظاهر ان الشارح قد اعتبر مجازا في المغني ومنتخب الاخسيكثي ولعله وجه اخر لتقرير الكلام وذلك ان زوال ملك الرقبة سبب قريب لزوال ملك المتعة وقوله انت حرة سبب بعيد له لان سببيته له انما هو بواسطة كونه سببا لزوال ملك الرقبة فبعضهم ذكر السبب القريب وبعضهم ذكر السبب البعيد عزمي جلبي

قوله وكالاتصال ثبوته اي عطف على قوله المتن كاتصاله والاذكر توطئة لذكر الاشكال وجوابه

كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى فيمكن تقرير المصنف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل المحل قابل لحقيقة الحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رح تعتق لمشابهة الطلاق العتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للاخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار و السبب يفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه لان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم

يعني الا اذا عتقت البعير اي ارسلته وخليته وقيل اعتقت العصفور وحررته اي ارسلته عزمي جلبي

فيجوز

جوابه ان جواز استعارة المعلول للعلة على ما قرره بل اللهم من جهة ان المعلول علة غائية للعلة لكون تلك العلة موضوعة لذلك المعلول متحقق افتقار العلة اليه بهذا الاعتبار على ما هو شرط الاستعارة ولا يذهب عليك ان المعلول بهذا الاعتبار ملزوم والازم كما ظن لان معنى اللازم في هذا الباب هو التابع ومعنى الملزوم هو المستتبع ومعنى اللزوم التبعية على ما حققه الشريف في شرح المفتاح عزمي جلبي

66

فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يجوز الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى واذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطي غير مختص بالعقد قلت الوطي الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال المتعذرة والمجاز فيه ان ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال المهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم الاكل وهو غير متعذر بل المتعذر الاكل قلت اليمين اذا دخلت في النفي كان للمنع فتوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اي نعم ولا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والمهجور الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على اخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلم بعد كبره يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة وكذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالتبعية وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حلف

المشاكلة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا فالاول كقوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ذكره حكاية عن عيسى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والثاني صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون فقوله صبغة الله مصدر مؤكد لقوله آمنا اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس والاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية يقولون انه تطهير لهم فاذا فعل الواحد منهم بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا فقال للمسلمين بان يقولوا للنصارى

على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المسلم حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة قلت لا التفات في امثاله الى مباشرة المحظور قصدا او ما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا مرتكبا للمنهي عنه وان لزم هذا الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما فقيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا تتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر تنعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف تتقيد بصفة معرفا او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعدما صار تمرا لا يحنث لان الرطبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد بما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لجهة مهجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقرير لان قوله الحقيقة يقتضي الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله الذي عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذا من الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله رح فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان الحقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجاز متعارفا وهو ما يسمى قرآنا عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزا باية طويلة والقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون

الاية

الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشف في قوله رح فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها او بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل حبوب الحنطة وشرب ماء مجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل حبوب الحنطة قلت السويق جنس آخر من غير جنس الدقيق عندهما ولذا جوزوا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف الجواب بقول بعض الشراح وعند محمد رح يحنث باكل كل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان اسم الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من ماء نهر آخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء منه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا وهذا اي الاصل المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم في الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن هذا ابني اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول

يعني قال الامام التكلم بهذا ابني مجازا خلف عن التكلم بهذا ابني حقيقة وقالا الاعتاق حكم هذا ابني مجازا خلف عن حكم هذا ابني حقيقة ولا يظهر الخلاف الا في الاكبر سنا حيث يعتق عنده لا عندهما ١٥

البيع بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف
الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف
عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح
المغني منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي
تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الصغر سنا
منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل
والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه
اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة
متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ
وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة للازم
وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل صحيحا
موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس
لما لم ينعقد الحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة
ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز
وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد
اليمين فيه ليظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر
مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط
امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى اذا امتنع المعنى
الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية
وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده
اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم فالحقيقة المستعملة صارت
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد
على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده مع امكان العمل بالمجاز

ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان
على الوفاق فقوله هذه بنتي حكم الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست
بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل
ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه
واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع
فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو احمر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو
ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم
بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر
الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي
معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك
ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك
يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه في الاصرار
صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر
الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله
فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح اي
البنتية اذا ثبت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي
في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون من
حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها
لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط
وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولم يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل
تأكده بالقبول واباؤه ومنع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر
العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز شرع في بيان ما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة

الا يتعلق الحكم بالمسمى

اثباته ؟

العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله
عم واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة و
استعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي تحمل على الاركان وكذا
الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروفة وبدلالة اللفظ
في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل السمك وعند مالك يحنث لانه
لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بان عرف الناس ان لحم
السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل
في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر
في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ
فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد
اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا
لما عاش في الماء وشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف للقائل ان يمنع كونه
ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون
لما خذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه وللقائل ان يقول لو كان لحم
السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس
كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود وبشهادة
الدوران فان لحم كيفما تركبت دارت مع تاديته معنى الشدة والقوة
ومن ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى
الطعام به ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا
الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب
كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف
الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق
ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة
من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي
حنيفة رح

حنيفة رح لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما
يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما
لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف
زائد ولا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف دخل الطرار تحت اسم السارق
مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى
الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما
مكملان لمعنى الايلام فيثبت الحكم فيه بالدلالة وهو الزيادة في هذه الثلثة
وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد
غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها
لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك و
ان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق
الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متاخرة الا ان
البيان بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت كثر استعماله في المتاخر كقوله
طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن ترك هنا بقرينة قوله ان كنت
رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي
قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى
حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور
ماخوذ من فوران القدر سميت بذلك الاسم باعتبار فوران الغضب
نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين
طعام يوكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع
ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان عقد
قوله لا اتغدى للعموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج
جواب لداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة
في محل الكلام كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان

بها هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي
ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بلا نية
والخطأ والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل
على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز
والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم
في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط
ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان
من صلى في ثوب نجس لا يجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص
نيته ولو صلى رياء جاز صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون
منه كناية بها فلا يجوز احتجاج الشافعي رح به علينا في اشتراط النية في الوضوء
وفي عدم فساد حكم الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة
اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو
حنيفة رح على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي رح
على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة وللقائل
ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل
هو الاثر الثابت به فيتناولهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي رح
على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز
وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح وامثال ذلك
مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عم
عن امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة
المؤاخذة بها قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة
في الحكمة بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم تجز
في الحكمة المؤاخذة بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة

بها

بها وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو
لم تجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة غير رشحة من
امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر
بعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة
ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة
انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والتكليف انما يصار ممنوعا
عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل هذا هو
اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من
الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف قالوا من عرف اللغة يتبادر
فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء والطعام الى ان المراد منه تحريم
الفعل المقصود منهما وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول
التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على خروج العين عن ان يكون محلا للفعل
وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل
الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم
الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح
ونبين بما ذكرنا اي الحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان
والكلام على الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها
اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما
بين الحروف استطرادا ولان لها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا
انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون
مجازا فالواو لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما
زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما
زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع

مقدم على السجود بلا خلاف لافادة حرف الواو فنقول الواو لو كان مفيدا
للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب
ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكر معارض
بقوله تع واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة رح
هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده و
للمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن
للترتيب عنده لوقعت جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما
لوقع الاول ولغا الثالث والثاني لان موجب هذا الكلام الافتراق
فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم يستفد من الواو بل نشأ من ذكر
الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني
بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني
بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب
تنزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق
للثاني والثالث محل وقالا موجبا الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق
جملة ناقصة بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية
ولما تساوت الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يقعن جملة او ليس
بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم
الشرط اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير اذا وجد في اخر الكلام
مغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة
دفعة قال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا
بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في
الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع
كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يصح

طلاقها

طلاقا عند وجود الشرط فيها فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف
الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال
الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه
المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع
الثلث كما ذهب اليه الشافعي رح في قوله القديم لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل
الكلام اي قبل الفراغ عن المتكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات
محل التصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث بهذا لا لان
الواو للترتيب لا يقال قد يتغير صدر الكلام باخره لانه يثبت به
الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره
ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة
وكلاهما رافع للعقد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل
بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي
الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما
انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر فيثبت بقولي وقبل الاخر لان
الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان
بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي الهداية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد
وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية
وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان لمطلق الجمع لصار
كانه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما فازال بقوله انما بطل نكاح الثانية لان
عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يحتمل الاجازة لانه
لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة
نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح

ويتوقف ... في الكلام واحد ليس بفضولي من جانب

لان صدر الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله ولم يوجد المغير

لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل
النكاح حقيقة منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من
جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل
النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت
به الحل ولا يراد بقوله لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد
به النكاح التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصي
عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما
جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم مولى فلان فانه
يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب
الهداية ولو اعتق احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الاخرى
لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام
مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا
لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية بالجمع
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا
كانا في عقدين فان كان بعلى الاثنين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان
اثنين فاعتقتا ثم ان على التعاقب والنكاحان على حالهما فاجازهما جاز
جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تفاضل
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى
واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان
اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال
اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة و
لقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع
شمس الائمة المسئلة ولم يقيد به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية
قبل الحكم بعتقها واذا زوج رجلا اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجهما

في عقدة

في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما
معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح
هذه ثم قال بعد زمان اجزت هذه بطل نكاح الثاني هذه المسئلة
موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا يعني صدر
الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي
جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما
صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره
كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا وجد
الشرط والاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لا لان الواو
يقتضي المقارنة وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر
لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كانت الواو للحال والاحوال شروط لكونها
مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان
قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا
فيلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت
مؤد الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفننين
وهذا الكلام يصدر من غيرهم ايضا حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية
في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا
او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف
فالحرية متاخر عن الاداء واعترض بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح
من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا لم يبق
الواو للحال وكلامنا فيها وقد تكون الواو لعطف الجملة فلا تجب به المشاركة
في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان

صورة المخالعة من طرف المرأة قولها خالعني بالف ومن طرف الزوج انت طالق بالف والخلع معاوضة من جهتها يصح رجوعها اراد اذا كان الايجاب يصح رجوعها قبل قبول الزوج وشرط اختيارها كانت قالت خالعني بالف على اني بالخيار الى ثلثة ايام بهو عند ابي حنيفة وعندهما لا يصح شرط الخيار لان فالطلاق واقع والبدل واجب ويقتصر على المجلس حلا بد من قبول الزوج في المجلس ويكون ناسخة حتى العكس الاحكام ٥

الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولنا طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة رح لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يستنكفون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه قبل قبولها واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمت ان المعاوضة في الطلاق عارضة ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وهنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ العقد الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي حالا فاذا قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل وذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا

لان العوض يصير معلقا للطلاق بقبولها اياه والتعليق بالشرط يمين قوله قبل قبولها قيد بذلك لان كون عدم صحة الرجوع مترتبا على كونه يمينا انما يظهر فيه لانه بعد قبولها يضاف الى تحقق العقد بينهما لا لان الحكم بعد قبولها على خلافه ذلك

وقال

وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا ترتيب للعتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نم هذا بل بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض ولقائل ان يقول كلام في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لاول خبر سار حتى ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا احتياج اذن الى هذا التكلف قلت لا نم لا يتصور الا من الفصيح كقوله ادّ الي الفا فانت حر اي اذا اديت الي الفا لانك حر فيعتق للحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ اصح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت

الفصيح بيان

وحدا

ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما نقول ان تأتني اكرمتك ولا نقول
ايتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية نقول ان تأتني فانت مكرم ولا نقول
ايتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم
في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجاز المشاركة في نفس
العطف ويصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده
آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه
الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل الحالة حمل
على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول
فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى
العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم
للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما
لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت
عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة رح ليحصل كمال التراخي لانه يصير التراخي
من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ثابت
في الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم مراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح
مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة وكيف يجعل منفصلا فبقي الاتصال
لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط
لانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق فلما ثبت التراخي عنده في التكلم
ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود
المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد فيه
ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق

تعلق

تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق والغا الثالث لعدم المحل و
فائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت
ينبغي ان لا يقع الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم
بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامراته انت طالق ثم قال بعد
سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت يضمر المبتدأ ههنا لانه
العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما
هو يحتاج الى المبتدأ يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا وكذلك الشرط وقالا يتعلق
جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط
واخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط الوجود معنى التراخي الا انه
اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول
بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع
الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول
لقربه ووقع الثاني والثالث في الحال وفي قوله عم من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير اذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رح يجوز محتجا بهذا الحديث
ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى
وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء اللام على
على حقيقته يعني الامر بالتكفير بقي على حقيقته في هذا الحديث لان الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك
بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم ترجح ما ذكرتم
قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كما في جامع الاسرار
ولكن [illegible] فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد ويكون العمل بحقيقة ثم

ثم وفيما ذهبتم ترك العمل من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان
قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان
الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا
بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته فيفوت المقصود وبل لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله فالضميران المجروران راجعان الى بل على سبيل
التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو واثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت
عنه واثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول
جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان
لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا اذا قال لامراة
الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو
وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي ثنتان ايضا بخلاف قوله له علي درهم
بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند ائمتنا الثلثة وعند زفر يلزمه
ثلثة الاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل
التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المراة بالموطوءة لانه لو قال لغير
الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تقع واحدة لعدم المحل بعد
وقوع الواحدة هذا اذا كان منجزا واما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين تقع
واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت
انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك
الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن
في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم يتصف المحل بعد فثبت ما في
وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار
كانه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا

عند

عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق
كقوله ما رايت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رايت زيدا توهم ان عمرا
غير مرئي ايضا فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف
مفرد على مفرد اما اذا عطف جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كما عبر
ان العطف هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك
تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا
الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق
بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن
الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله والا فهو مستانف اي وان
لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مقطوعا
عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان
فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر فان وصل قوله ولكنه لفلان
بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيحمل النفي متعلقا بالاثبات
على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له
الثاني ويكون قوله لكن بيانا بانه نفي العبد من نفسه الى الثاني لا انه
نفي نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار و
نفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني ولا يتسق الكلام
فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون
شهادة فرد وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت متى نفى الملك عن
نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير للاخر فينبغي ان يكون
مردودا وان كان متصلا قلت قوله لكن لفلان بيان لذلك النفي لانه
تغيير ح ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر له وان كان
محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يكون ان يكون العبد
معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان

كان معروفاً بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لعمرو بيان تغيير
وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما
لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم للآخر اعلم ان مسئلة الاقرار اصلح
ان يكون مثالاً لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن
المشددة التي هي من الحروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في
الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال
فوات المعنى الثاني ما ذكره في المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين
ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلاً وجعل لكن مبتدأ يعني جعل لكن
لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله
لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق
فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان
النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة لان المال
تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى الزوج
اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول واو لاحد
المذكورين ان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد
المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل
اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في
الخبر للشك واذا قلت رايت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما
على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رايت احدهما ولكن
شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان
لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق
عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء الذي
لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا

في

في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوباً بالغرض فيحتاج الى ان يعبر
عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر
اذ المراد خلاف الاصل قوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او
لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخلوا
عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء
اي انشاء للحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا
لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء
شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا
اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في
ايهما شاء ومن حيث انه اخبار اوجب الشك لكون لفظه اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه
اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايهما شاء بيان اي اظهار لما في الواقع
يعني لا يكون ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين
العتق في الذي وقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرط
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء
محضا لم يجبر اذ لا جبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل
بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه
في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال
ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق
في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة
فلا يتعلق به حق الورثة كالكتابة واذا دخلت كلمة او في الوكالة
بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت
احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء

للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع والثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه والمعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بايعا او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان المخير فيه من جنس المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي رح لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان قلت المعتبر فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلوم هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امراة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للمرأة ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل اي ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزم الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب النكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف

الاقل

الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة مذكورة في المنظومة و عنده اي عند ابي حنيفة رح يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فوجب المصير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الالف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين وهو قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تع من قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا بان اتى واحدا من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشرعه يصير معلوما فكما اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع كلمة او للايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجمع في قوله تع انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان

يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من
الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين
كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب
اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اي
بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى
يتوبوا اذا اخافوا الطريق ولنا ان اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت
بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ
والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند
غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على
احوال الجناية بما روي عن ابن عباس رضه عنه ان النبي عم وادع ابا برزة
ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب
ابي برزة عليهم الطريق فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ
المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الطريق فان
قلت بنفس ارادة الاسلام لا تخرج الشخص عن كونه حربيا والحد
لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون
تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال جاءوا على قصد الاسلام
فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقال ان قال
لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يتبين في لانه اسم لاحد هما
غير عين او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين
والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل العتق
اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ولقائل ان
يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر

هذا

هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط
انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين و
ان غير المعين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين لتناول
الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزم التعيين في مسئلة العبدين
اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين
لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا
ابني فجعل ما وضع لحقيقة وهو احدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما
على التعيين وان استحالت الحقيقة اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكرها
ضمها الى العبد فكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة
الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب لمبهم
ههنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا
لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير
فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقة معبرا عن المعنى المجازي وتستعار
كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فتصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان
او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا بعينه يعني لا يكون كاتيان الواو
بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعار المعنى
واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا
اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ايهما كلم لان النكرة في موضع
النفي تعم فيكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث
الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان
يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم
دل الدليل على ان الفعل واحد لكون كل منهما محرما شرعا ولا تاثير لاجتماعهما
في المنع ولو كلمهما لا يحنث الا مرة كما لو اولان اليمين واحدة وكونه
ممتنعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث

بتعدد هتك حرمة اسم الله تع ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي في
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانه لما اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو
قال وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما قيل الاثم عتبة والكفور
الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد
غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم
احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من
الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا
لو اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة
من دلائل العموم افادت كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من
الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء
والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة
الجمع والواو توجبه فان قلت لما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها
فما المانع عن حملها على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الكلام
عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين
فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين
فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو الاستثناء وتستعار كلمة او
بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما
والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب
الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان ان حتى يكون
بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا من الاول وغيره شرط
في حتى دون الا ان كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان كان
معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير

للغاية

للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع احتمال
الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على
معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى
ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب
عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده
ينقطع امتداده وسبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو
عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سال الصحابة عم
ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله تع لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم
اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عم عن الدعاء عليهم
او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية
ينتهي المنهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي فان الملازمة
تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع
والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند
تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف قوله او يتوب عطف على ما قبله وهو
يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم
ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء وانما انت عبد مبعوث
لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا او
كان الاولى ان يطرح المصرح قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون
باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم
صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجمل يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى
الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد الواو
ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وحتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها

او غير جود كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام
القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية وتستعمل
للعطف لمناسبتها ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب
المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال جمع فصيل وهو
ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو حتى القرعى
جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف
ارذل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم
مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اي مواضع
كلمة حتى في الافعال ان يحتمل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان
قلت قوله ان يحتمل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد
بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها
اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان يحتمل
حتى كذا وكذا الغاية بالنصب على معنى ان يحتمل غاية هي جملة مبتداة و
معنى كونها جملة مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى
خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستانفة بخلاف قولك
سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية
وجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والاخر ان
يكون ما بعد حتى دليلا صالحا على الانتهاء فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام
المعنيين او احدهما فالمجازات بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازات
لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي
ان يحمل بمعنى لام كي حمل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى
هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة مسائل الزيادات كما ان لم اضربك حتى
تصيح فعبدي حر ثم تركه قبل الصباح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فان امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان

لم آتك

لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى
تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان
داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون منهيا
له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء
فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى
عندك فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون
الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع
عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف
وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت
الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقرير المعنى لا تقرير
الاعراب ولا حاجة اذن للجزم الا يرى الى قولهم في تقرير قولهم قدم
الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا يلي الغير
حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله
جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا
لم يصلح للمجازات حمل على العطف بالفاء مجازا هكذا قال الشراح واقول
الدليل المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهو يفيد
سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص اخر كما اسلمت
كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع
في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يحمل
بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي لان الترتيب انسب بالفاء وعند
تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين
الاتقاني في شرح المنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة
للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا
كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يتقيد

بحال دون حال فكان اولى وفائدة اثبات الى وتعدى مع التراخي يحنث
اما اذا الى فتعدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف المعاني
حروف الجر فالباء للالصاق فادخل الباء عليه الملصق به وهي لا ثمان
حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة فعبدي حر
يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به
تبع بمنزلة الالات فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا اخر قبل
قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف
العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما
ولا يجوز الا موجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط
وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين
يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق
يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق
بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى
اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في
كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام
المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء
بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانه عدم
الفرق لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق
ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن
في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون
تقدير قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في
موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا اخرج خروجا الا خروجا
باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث و
يكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل
كما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه

فظهر

فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من
الدار الا ان اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن
غير مجانس للخروج فيحمل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني
وهذا اشبه لان الانجذاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن
روبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم
واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجار مع ان
شايع لم لا يكون الباء محذوفا ومعناه الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني
قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا بان اذن
لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله
تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع الفعل
بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول اتيك خفوق النجم اي وقت
خفوق النجم فيكون تقديره لا اخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج
اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى
التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان
يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا
خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قوله
الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث
لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح
للمحرم وفي قوله انت طالق بمشيئة الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان
معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة ممنوع لان الباء لم يوضع لمعنى ان وان

قلت مجاز ايضا لم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون
معناه انت طالق بسبب مشية الله تعالى فيكون تنجيزا والاوجه ان
يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع
قبلها اذ لا تحقق الملصق بدون الملصق به كما لا تحقق المشروط بدون
الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق
ان شاء الله تع ذكر في شرح المغني للسراج الهندي والقائل ان يقول
يمكن الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق او مشية العبد تابعة لمشية
الله قال الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله وكان ينبغي ان يقع الطلاق
اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه
بان الباء في قوله ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية
الا بسبب مشية الله اياه ولا نفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون
مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم
ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في
الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها
جائز لكنه مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق
ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب
وقوع مراد الله تع واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه ولكن
اتى لانه لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا (نسخه لزم)
ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تع فالتعليق بها يستحيل معه
وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله تع وامسحوا برؤسكم
للتبعيض وقال مالك رح صلة اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع
للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو
خلاف الاصل ولانه لو كان الباء للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا
والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي

للالصاق

للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في الراس
بطريق آخر بينه بقوله لانها اي الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى المحل وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل
كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل
متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة
بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اليد تعذر الصاقه فصار
المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب
بقطعها تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث
اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رح
واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة وقال ابو حنيفة رح ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية
فاحتيج الى البيان فقد بينه النبي عم بربع الراس في حديث المغيرة وللقائل
ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء
رسول الله عم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن
وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول
ولا بالفعل ولا بالنقل الينا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى
الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا
حضورا في تلك البساطة والا لنقل الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة
يعم بها البلوى فلما لم يشتهر ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت دخلت
الباء في قوله تع وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب
شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهي قوله عم لعمار
يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة
فجعل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء

في الاية والمرة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب **وعلى** للالزام
فقوله على الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلى
من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فيقول على الف درهم وديعة
فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان
فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت كلمة على في المعاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف
درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا تحمل على
الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا
اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق
يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم
ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن
فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو
قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت واحدة
منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الحكم
فلا نم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة
لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء
لذاتهما وبين العوضين بعارض التقابل فكان الاول اقرب الى الحقيقة
ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فله
اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة رح لانه جمع بين كلمة
العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما
امكن فصار الامر متناولا لبعض عام واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا
بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للبيان
كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام

والى

والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة في ان
الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القران من اوله الى
اخره وقد لا تدخل كقوله تع فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل
التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة
قبل التكلم احترازا عن الاجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد و
رمضان في اجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء
توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احترازا عن الليل فانه يفتقر
في استحقاق اسمه الى محل اخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال
النهار كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان اي الحائطان في
حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على
هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث
دخل النبي عم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى
قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل
لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل
النبي عم لانه حين توضا ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان
يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد
وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم تكن
قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها
اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل اي الغاية كالمرافق في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ما ورا
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او
استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع
القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا الكلام

والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص
واحد واقي هذا ان القاعدة غير مطردة لان من قال قرات الكتاب من اوله
الى السبع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا
ودخولها في الحكم وخروجها منه امر اخر يدور مع الدليل وان لم يتناولها اي صدر
الكلام الغاية او كان فيه اي تناوله شك كما جل الايمان مثل ان يحلف لا يكلم
فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة رح في رواية الحسن عنه لان
صدر الكلام يقتضي التابيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية
عنه وهو قولهما لا يدخل لان في صحة الكلام و وجوب الكفارة في موضع
الغاية شكا فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل في الصوم في قوله
تعالى اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته
اي في حذف في واثباته في ظروف الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره وفي
للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله
انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع
في اول النهار فاذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد
ان لم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا فاذا نوى اخره يصدق عند ابي ح
ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى
وهذا معنى قوله فقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد ونيته جزء منه
خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة رح
بينهما فيما اذا نوى اخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة
فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله
ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف
عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون
نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير حقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف
الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث
ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله

فاذا نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
واذا ثبت في يصير الظرف جزءا مبهما
من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه
لا تغيير حقيقة كلامه فيصدقه القاضي
واذا اضيف الطلاق الى مكان بان
قال انت طالق في الدار تقع الطلاق في الحال
بيان بيان

في الدار

في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا
للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى
المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد
الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح
للظرفية والاولى ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد
وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه
وقال بعضهم انه مجاز للشرط يقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو
قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال لو تزوجتك فانت طالق كذا في الكافية
ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف
بها على ما اضيف اليه حتى لو قال وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعدها وبعد للتاخير اي لتاخير ما
وصف بها عما اضيف اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله
في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة
فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في
الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي او بعده درهم فقد وجب علي
فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد
ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل
لا في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة
لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان
لان الطلاق المذكور لا يقع في الحال والذي وصفه بانه قبل هذا الطلاق
الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع
في الحال لا بعد وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخر فتبين بالاولى
فيلغو الثانية لفوات المحلية واذا لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو

قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية
تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت
طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى
ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان فتقعان قيد بمسائل
القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع **وعند** للحضرة
فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون
اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده
فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة
دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا قال
الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فح يكون اقرارا بالدين لان
الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له **وغير** تستعمل صفة للنكرة
بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهة بينه
وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم تقول له علي
درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم
مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي هو دانق
فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان
استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء
ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان
اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط ليس لها معنى اخر سواه
بخلاف ساير الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمي الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها
وانما تدخل على امر معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة
امر ليس بكائن لا محالة الجملة صفة لخطر حتى يرد لكنتاكيد وانما تدخل
عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع منه وذلك
لا يجوز في الممتنع ومتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما
سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا ان لم انطلق

حتى

حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت
احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث
لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها
فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا ان ماتت لانه قبل موتها
يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط **واذا** عند نحاة
الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا يعني تستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود من
الشرط الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما يقصد به مرة
كقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل
وذا الخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا
يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذ انها للوقت
واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان
وهو قول ابي حنيفة رح واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا
استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفة وعند
نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا
من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازات
لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط يعني
الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها
اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال
وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فان
قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في
هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي
هذا قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال
اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد

قوله بل لفظ اذا اولى من لفظ متى
بعدم السقوط يعني لا يسقط معنى
الوقت عن كليهما اتفاقا وبان
في عدم سقوط معنى الوقت عنهما
لكن لفظ اذا بعدم السقوط اولى
من لفظ متى ٥

لعدم لزوم المجازاة لاذا ٥

تستعمل للشرط يدل على انه ليس موضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا
اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة
عند البعض ولم يتعرض له المص لاختلاف فيه والاولى فيه ان يقال متى
لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن لمعنى الشرط
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول
من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو
قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس
كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت
احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي متقارنا بفراغه عن كلامه
مثل متى لم اطلقك فانت طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق
ولما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا
نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الآن دخول
ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه المسلطة لانها سلطت
اذا على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة
ان دخلت الدار بجعل اي الفصل لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان
كل واحد منهما يتعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا
للاولى **وكيف** سؤال عن الحال يعني موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت
كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى الا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي
الى حال صنعته فان استقام السؤال عن الحال جواب محذوف اي يحمل
على السؤال والا اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف
ولذلك اي لبطلانه قال ابو حنيفة رح في قوله انت حر كيف شئت انه
ايقاع فان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام فحق

ابا

ابا حنيفة لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني
اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت
غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض
الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة
فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا او رجعيا خفيفة او غليظة
والقدر بالرفع اي الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفقت
نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها
فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق
فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما
فوض الزوج اليها الامر كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها
ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك
بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله
صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج
الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير
محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات
اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوايد
الظهيرية رجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا
فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج
ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رح
فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين
فكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها
من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا
اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز
نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه

ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار
الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق
يدل على الواحدة والثنتان على العدد فبينهما منافاة بخلاف الثلث
لانه فرع اعتباري موافق لها في الواحدة وعلى ما لا يقبل الاشارة اي
بالايتاني فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله
ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعلقه
اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع
قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض
الثاني بل كلاهما قائمان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر
بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما
عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشية تعلق الآخر الى هنا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن
لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة
اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا فان الاحكام
الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين
الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين حتى
انه لو صح ذلك لارتفع الطلاق لان امتناع قيام العرض بالعرض يلزم
الخصمين قلت بل الكلام مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان
ما يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل
فكانا سواء فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف
تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض
الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف
اذا كانا مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف
ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على التعقيب اي قبل الحال
والوصف مرادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل حاله بينونة

والرجعية

والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص
وكم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق اما مذكور كقوله انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى كقوله انت طالق تقديره طالق واحدة
فاذا قيل انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض
لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط
نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم
هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى
الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بالكان
للشرط فكذا ما في معناها **وحيث واين** اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت
طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس
فيقتصر عليه فان قلت لما الغي ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي
ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل
بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان
شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق
اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل
حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه
مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان
مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود
في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن
ظرف الزمان فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له **والجمع** المذكور بعلامة
الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته
وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث
الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند

الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلت تغليب الذكور
على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب
نزول الاية ان النساء يشكون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في
القران فطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جميع الذكور ولحقنا
الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الاية ليتطيب قلوبهن
والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب
ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية ومعى راجحة على اللغوية فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث
خاصة حتى قال محمد رح في السير الكبير اذا قال المستامن امنوني على بني وله
بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي
لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال بني وليس له سوى البنات لا يثبت
الامان لهن **واما الصريح** وهو في اللغة الظاهر ومنه سمي القصر صرحا لظهوره
لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي لفظ ظهر
المراد به ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء
الاحتمال فيه ولا بد فيه من قيد الاستعمال ليحترز به عن النص والمفسر لان
ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لدلالة المورد والقسمة عليه لان هذا القسم في بيان وجود الاستعمال حقيقة
كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك
يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة
كقوله انت حر وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة
الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة
والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما
في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما متعارف
حقيقتان شرعيتان ايضا ويؤيد هذا المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة

والمجاز

والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح
وقيامه مقام معناه المراد منه لغاية وضوحه وظهوره يجعل كانه نفس معناه
الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا اخر حتى استغنى
عن العزيمة اي النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك
بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو وكالطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل اي وجد اتصاف يعني بصيغة النداء كقولك
له يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر او اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق ويعتق نواه او لم ينو
نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القنية
امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول
هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة **واما الكناية** فما
استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم
المراد ابتداء الا ان ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن
خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كانت او مجازا مثل الفاظ الضمائر
كهاء الغائب وانت واياك انا فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم
واسم الا بقرينة تنضم اليها قال قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع
لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم
زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بفلان لا انها كنايات قبل الاستعمال
فلا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الفاظ الضماير بعد الاستعمال
تصير معارف ولهذا قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد
المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال مستترا ايضا
لانه يكون استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وهو تام وحكمها
ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية
اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك

الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كباين و
حرام ونحوهما سميت بها اي بالكناية مجازا هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر
هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ
الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن
الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او
غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية
حتى كانت بواين فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه
من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق والقائل ان يقول ان
اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها
باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه فهم كيف ولا يمكن التوصل به الا بالبيان
من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة وهل يعتبر
الكناية الا باستتار المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون
كناية حقيقة بصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات
عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا
ازال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة
وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسره علماء البيان لما احتاجوا الى هذا
التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن
لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل
منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين ههنا معناه الحقيقي
ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة عن
وصلة النكاح فتطلق بها المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو
ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون

شيئا البينونة مثلا [illegible] بما استتر به المراد في نفسه في الابهام فاستعير لفظ الكناية للفظ المبهم

بما فسره صح

مقصودا

مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة فلا يجب ثبوت
طول النجاد وعن الثاني بانه يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية
والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد
الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير وكذا العكس كما في المجاز المتعارف
الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت
بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة
حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بواين
اما في اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا
نوى الاقراء يثبت بها الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة لان وجوب
عد الاقراء يقتضي مسابقة الطلاق تصحيحا للاقراء والضرورة تندفع
باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة
هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة
للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كونها طالقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق
على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة
علة غائية فيختص اصالته وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو
الاعتداد قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة
مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام
الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ
زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة و
قد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها
يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة
واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان
يكون لزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والباحث

المذكورة في العتدي آتية هنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون
نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوا بائنة
قلت لان الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى ولانه اقل
مؤنة قال الصدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت لواحدة
بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعربت بالنصب
يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية
فان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي رح لم يقع
شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة
بالنصب او بالرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب
فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا للمرأة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة
في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف
ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
وعلى هذا القول بعض اصحابنا يكون انت واحدة من الكناية والاصل
في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام
في هذا المعنى ففي الكناية قصور عن البيان لانها تتوقف في الافادة
على قرينة فظهر هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب
الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث
جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت
فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما
يجب اذا قال نكحتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا
بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت

عبارة النص هو النظم المعنوي المسوق له الكلام سميت عبارة لان المستدل يعبر من النظم الى المعنى والمتكلم بالعكس
فكانت هي موضع العبور فاذا عمل بموجب الكلام من الامر والنهي يسمى استدلالا بعبارة النص وكذا اشير

كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبل كما قال علي رضي الله عنه في حق
اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا
بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك
بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكمل بهذه الكلمة واما الاستدلال
وهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك
الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا
وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب
لكن لما لم يعد الاقسام بدونه عده منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا
اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير
الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او
كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما
اطلق النص على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان
غالب ما يرد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد
وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهدين وهو اثبات الحكم العمل
بالجوارح بظاهر ما سيق له الكلام الضمير المجرور راجع الى ما اراد بعمل
ظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له على شيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد
تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل
وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص
اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا
بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من من
الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون
اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما هو جوابه مع ان
الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له

المجتهد ينتقل من الدليل الذي هو المؤثر
الى المدلول الذي هو الاثر فالمراد
من الاستدلال المعنى الثاني ليس الا

النص ما دل على غير محتمل
اصول فقه

اشارة النص العمل بما ثبت بنظم الكلام لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص كقوله تع وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء سيد شريف

يتوقف عليه والمراد من المسوق له هاهنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له **واما الاستدلال باشارة النص** فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص ليتوقف عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ والاشك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه وليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء الكلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض خفيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شي يقابله فراه وراى غيره مع ذلك غير يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا **وهذا كقوله تع وعلى المولود له** اي وعلى الذي ولد له وهو الاب **رزقهن** اي طعام الوالدات **وكسوتهن** اول الاية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الاية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على رضاع ولدها ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه في حالة الارضاع

توضيح قصد

لا اصل

وكيفية دلالة اللفظ على المعنى محصورة في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا في نفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما من اللفظ لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء فدلالة النص عبارة عما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا فقوله لغة اي يعرفه كل من يعرف هذا اللسان بمجرد سماع اللفظ من غير تامل كالنهي عن التافيف في قوله تع ولا تقل لهما اف يوقف به على حرمة الضرب وغيره مما فيه نوع من الاذى بدون الاجتهاد سيد شريف

لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو ثابت بعبارة النص **وفيه** اي في ذكر المولود له دون الوالد **اشارة الى ان النسب الى الاباء** لان اللام للاختصاص ولا يعتبر الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسب اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا واشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض **والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد** كما لا يشاركه احد في هذه النسبة **وهما** اي الاشارة والعبارة **سواء في ايجاب الحكم** اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية وقد يكون غير قطعية **الا ان الاول** اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم **احق عند التعارض** من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي رح وهو معارض بما روي عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تع وعلى المولود له رزقهن خص منه اباحة وطي الاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموا له ملكا للاب ومختصا به **واما الثابت بدلالة النص** فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي يثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير اكتساب لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول

الاشارة صح

الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا
فانا لو قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة
الضرب وهي استعمال آلة التاديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى
ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت
لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها او عضها يحنث لوجود الايلام فان قلت
لو اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة و (اى الايلام)
المجاز والعمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله من
قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق
التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص
ما سميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من
النص لغة سميناه دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة و
والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا
والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف
وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف و
والاذى يوقف به اي بذلك النهي وهي جملة حالية من النهي على حرمة الضرب
والشتم بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب بطريق الوضع هو الايلام
ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضرب بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد
شعره حنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل
كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة لا دون اجتهاد
كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان
يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا
رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان
القياس وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى
وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس
شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف

حرمة

حرمة الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل
ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم
لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة
في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فادعاء فهم
كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا
وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة
عليه لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع
في الصوم يعرف في اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا
المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من
من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة
مقدمة على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم
لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما
عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي رح يجب الكفارة
في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان تجب
بالعمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة في قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير عدم وجوب الكفارة في العمد لان
الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة كان جهنم بعض
الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة والا كان فيه
اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة
النص الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة

والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة
فيه اراد به القياس الذي يدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء للجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير
الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس
الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس
بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضي ابي زيد
الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال
بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف
نقلا عن فخر الدين الرازي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال
عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات فح لا يظهر فائدة
الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على
غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم
ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في غيره
بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى
البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه قال الا ان الرجم حق على من زنى وقد
احصن فلا يحتاج الى هذا التكليف ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته و
هو صائم فاوجب النبي عم كفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على
صومه الحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب
للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت
بالافساد لانه حاصل في الافطار عمدا بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت
بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد بالحصاة كمال لانه غير غذاء وقال
الشافعي رح لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس
لان الرجل الواقع جاء الى رسول الله عم تائبا والتوبة ماحية للذنب مع هذا
اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا

لانم

لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية
الاعتاق تعين ولم يكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول
المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به
اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من
اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع
النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم
لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وهو غير علة وهذا تناقض واما الثابت
باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه
الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص و
المقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو
المراد من الثابت ههنا فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط
تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص
او تعليل اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة
معنى ما يتناوله النص فصار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى
بالفتح بمعنى المفعول فكان كالثابت بالنص اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى
ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حمل
الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمل بعض الشارحين وصحح قوله بشرط
تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه
وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى
بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفارق فان ذلك
اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم والى تعليل اشتراط تقدمه عليه والفاء
في فصار للبيان لكونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى
فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص

قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء
النص هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف
الحكم يحصل منه تعريف المقتضي وهو مشروط بتقدم النص بخلاف العكس
فما ذكرناه اجيد وعلامته اي علامة المقتضي ان يصح به اي بالمقتضي المذكور
يعني يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضي يعني
لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله
بخلاف المحذوف فانه اذا اقدر مذكورا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه
وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضافا الى
القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية
من النصب الى الجر هذا مذهب المتاخرين لانهم لما راوا في بعض افراد هذا
النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير
بعد اظهار المقتضي ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق
عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي عني وهو
تغير واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير
وفرق بعض بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله
انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف
لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر
في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق
والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر
مذكورا فيه لغة فيصح التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض
بان المقتضي والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق
عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك مرادان للمتكلم وفي باب الحذف المراد
هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق غير صحيح لان المحذوف

قد

قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون
لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح
المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله
اعتق عبدك عني بالف مقتض خبر مبتدا محذوف اي وهو مقتض للملك و
لم يذكره اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع
والبيع مقتضى وما يثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع مقدما
على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط للصحة ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط
اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد
يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت
فيه خيار الروية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق
الآبق ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع
بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رح فيمن قال لغيره
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة
اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول وابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله فرقا بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون
الآخر بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول
ايضا قول معتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام
آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء
لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقبول دون الفعل فلا يجوز
ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم
عن كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان
لم يقبض قلت الفقير يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم
لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التلف ومن
شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به
بان قال المامور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدأ ووقع

العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان مملوكا
لك ثم صار ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق
والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص حكمه كونه مضافا الى
النص ومقدما على القياس الا عند المعارضة فيكون الثابت بالدلالة
اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت
لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة
فيكون الاول اقوى ولم نجد تعارض المقتضى والدلالة مثالا ولا حاجة
اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا صاحب التحقيق وقد اورد بعض
الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من اخر بالفي درهم وقبضه
ولم ينقد الثمن ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه
لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بعدم جواز
شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء
يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لا نم المعارضة
اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى والمقتضي
كلام الامر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر
من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع قبلت لا يجوز البيع ايضا
لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما
ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى
ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون المأكول فثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضى يجوز ان
يكون عاما كما في اعتق عبيدك عني بالف واجيب بان هذا ليس من عموم
المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد
ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من

خيار

خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح
ليتقدر ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي رح المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة
النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا لانه بمنزلة النص من كل وجه وانما
كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم
مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق
عندنا ديانة ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده
يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان
النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور
لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل
اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد
مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى
هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر العزوج بينه وبين
المحذوف لان المقدر المحذوف ثابت عقلا كما في قوله واسئل القرية وكذا
اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف على قوله
حتى اذا قال وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا
يدل على طلاق فيحمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث
ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصف المراة
بالطالقية فتدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو يعني التطليق
انما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة
فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة
على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على

مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام
مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء
لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما
اتفاقا على اختلاف التخريج اما عند الشافعي رح فلكونه قائلا بعموم المقتضى
واما عندنا فلان طلقي نفسك مختصر من افعلي فعل الطلاق فيكون الطلاق
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد
حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاما على
ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام فان قلت لم يجز
نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة
اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة
على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله اللفظ فصحت **فصل**
التنصيص التخصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي و
الاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر
اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته
للمنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له ثبت الحكم
في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة
نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت على كون الربائب
في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون الكشف والمدح والذم و
غير ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عليه السلام

الماء

الماء وهم الانصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال في الاكسال لعدم الماء
معنى الاكسال ان يجامع الرجل امراته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو
لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يقتضيه والا يلزم الكفر في قوله محمد
رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله وللقائل ان يقول رسالة
محمد صلى الله عليه وسلم مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم
لانه اخبر بها ويكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد
نحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم
عما عداه اولم يكن وفيه رد لقول عبد الله البلخي من اصحابنا فانه قال اذا
كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا
لعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت
بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا لعدد المنصوص وعلى هذا زاد
المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن
جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو
نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت
استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا
عمل بمفهوم اللغة قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث
دل انما دل الامر خارج لا من قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الاية من حيث
ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب
في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن
ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال
صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه
يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما
كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام
الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها لان النص

الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور صح

لم يتناوله اى ما ورد للنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اى لا يمكن
ان يثبت فيه الحكم بالنفى ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص
فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اى من الانحصار
بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار
الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص
وقد ورد في بعض الرواية انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا
هو كذلك اى هذا الكلام موجب الاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسال
من المنى فيما يتعلق بعين الماء اى في الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب
الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغى ان لا يجب الاغتسال الا كمال
عن انزال الماء يثبت مرة عيانا او طورا يعنى مرة اخرى دلالة يعنى في صورة الاكسال
الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان
دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اى الى
الموصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فيقيد
بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اى نفى الحكم
عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعى رح فانه جعل عدم الحكم مضافا الى
عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق حتى لم يجوز
هذا تفريع لقول الشافعى نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تع ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات يعنى من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة
مؤمنة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة
بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز نكاح الامة
المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف

حاصله

حاصله اى حاصل ما قال الشافعى رح انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا
لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار
فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت
الدار راكبة يثبت الحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف
كما ظهر للشرط واعتبر الشافعى التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون
السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق حتى لا يجعله
معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت
حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب
فاعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذى هو
علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق
الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعى من ان التعليق عامل
في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق
عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد
للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق وجوز الشافعى هذا معطوف على قوله ابطل التكفير
بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم
قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون
نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤه وقيد
التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه
لا يغاير نفس وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان
الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف
بالوجوب فلا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم
قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط

في شيء بعلنا اشار بهذا الى انه جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق واداة الشرط او لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط
لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات
لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري يكون او لا
والقياس انه لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة
له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر
لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق
فانهما من الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب
ليكون التعليق كاملا وعن قياسه عن تعليق القنديل لان التعليق
لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق
الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرق
بين المالي والبدني بط فان الاداء جائز في المالي والبدني جميعا وان تأخر وجوب
الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد
هو المال الفعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد
الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة
وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء مرضاة الله
تع وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط
لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو
ان يكون صادرا عن اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا في تعليق
الطلاق والعتاق بالملك حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم
ويؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه
جرى بعد التطليق وجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فيبقى غير
مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى
المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال للاجنبية
انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا لان يكون

سببا

سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الموقوف على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله ان يقول ان يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك لما روي عن
عبد الله بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلثا وبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته اعلم
ان الشافعي رح خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا
لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم
الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط
موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا
ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان السبب لا ينعقد سببا
عند الشرط عندنا وعن هذا قيل التعليق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده
ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت
الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار
كلامه وما قلناه انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فراعي وجود المحل عند
وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة
يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم
في خمس من الابل السائمة زكوة على قوله في خمس من الابل السائمة
زكوة عند الشافعي رح لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر
فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في
الحكم فح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة
او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا
كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما
اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول
وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب
اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص ره في القسم الاخير وهو ما يتعدد

الحكم دون الحادثة وذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي
عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت
على ما ذكرت من المذهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال
وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم
متعددا قلت تشبثه بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان
بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وساير الكفارات ككفارة الظهار واليمين
فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان
هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري
مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص
اي كفارة القتل ثم من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد
من حيث ان لكل تحرير فيه تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الايدي
بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام
في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي رح
وهو ان الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين
والكل جنس واحد اجاب بقوله لان التفاوت ثابت باسم العلم
وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود
اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند
عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء
الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم واذا
لم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم
فح خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي
الشافعي رح وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا
يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما
اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة و
والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز

ان

ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم
واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا
اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة
مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد
وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو
الصوم يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده
بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت بها
الزيادة في كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال المص رح متضادين والمتقا وان
الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين
المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قال
انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القران التواتر قلت يحتمل انه كان قرانا
انساه الله تعالى على القلوب نسخا للتلاوة وابقاء للحكم سوى قلب ابن
مسعود رض وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن
كل عبد وحر وقوله عم ادوا عن كل عبد وحر من المسلمين في السبب ولا مزاحمة
في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه
يثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل
منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد
فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون
المقيد فيه دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل
المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن و
فائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب
عن الشافعي رح يعني ان قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير
مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من
اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن
سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم

عند عدمه لان محل النزاع الشرط النحوى وهو ما دخل عليه شئ من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثانى لا الشرط العرفى وهو ما يتوقف
عليه وجود الشئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلح عليه
المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر
ان الشرط النحوى لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت
طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات
الوصف ان يكون علة وهى على من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة
دون الشرط ولا تاثير للعلة فى عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم
شرعى لان الحكم الشرعى ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل
الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم
القيد على مورد النص فى مثل كفارة القتل ولئن كان اى ولئن سلمنا
انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على غيره
ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك اى لا مماثلة بين المطلق
والمقيد فى السبب والحكم اما الاول فلان السبب فى المقيس عليه هو القتل
فان القتل اعظم الكباير وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم ان
القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد و
اليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التفاوت بينهما
ثبت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة ولقائل ان يقول لا نم ان
القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت
بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله ع م
خمس من الكباير وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما
الثانى فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما
وحكم اليمين التخيير فى الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم
الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل
القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم

قيد

قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة فى غير السائمة وحملتم المطلق وهو
قوله ع م فى خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله ع م فى خمس من الابل
السائمة زكوة والعدالة فى قوله تع واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم نافيا
لاطلاق قوله تع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفى
اى نفى الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل
والحوامل وهو قوله ع م ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة
اى زكوة اوجبت نسخ الاطلاق اى اطلاق قوله ع م فى خمس من الابل
شاة والامر بالتبيين فى نبأ الفاسق اى خبره وهو قوله ع م يا ايها
الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا بيان الامر و
انكشاف الحقيقة فلا تعتمد واعلى قوله اوجب نسخ الاطلاق اى اطلاق
قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ
ما هو المصطلح فذلك يقتضى تاخر الناسخ وذلك غير معلوم وان اراد غيره
فليس بصحيح قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمسلم لجهلك لا يضرنا
وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة فى كتبهم
انه منسوخ فدل ذلك على انهم عرفوا تاخره او نقول المراد من النسخ ههنا
غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد
لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران فى النظم اى
الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران فى الحكم لان رعاية
التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكتم الخليفة فى غاية
الطول فلا يجب الزكوة على الصبى لاقترانها بالصلوة فى قوله تع اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية واعتبروا اى قاسوا الجملة
التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
فانه يشارك المعطوف عليه فى الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة
لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها

اى الناقصة الى ما تتم به وهو الجزاء لنفس العطف قوله لان الشركة بتقليل
المقدر تقديره ولا يشكل بما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار
الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه
نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت
تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق
العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب
فى الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو كان غرضه
الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالجزاء دل على ان مراده التنجيز
والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعنى العام اذا انتقل فى النص مع سببه
يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله
سهى فسجد او مخرج الجواب كقول من دعى الى الغداء فقال ان تغديت
فعبدى حر ولم يزد عليه اى على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اى لم يفد
منفردا هذا جواب معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج
الجواب واستقل الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال الآخر أليس لى
عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما فى الصورة الاولى فلان
المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا موثر واما فى الثانية
فلان كلامه مبنى على كلام الداعى فكانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه
فيختص به واما فى الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب و
يصير مبتديا بكسر الدال اى مبتديا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال فى
جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر فان العام لا يختص
بالسبب بل يتناوله وغيره يعنى اذا تغدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان
يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة و

هو

هو ذكر اليوم وفى الغداء كلامه فسادا لا يخفى فان قلت فى رعاية الزيادة
الغاء دلالة الحال وهى كون الجواب مختصا بالسؤال وفى رعاية دلالة الحال
الغاء الزيادة فلم رجحتم الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة
لانه اقوى خلافا للبعض وهو قول مالك والشافعى وزفر فعندهم يختص
بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال
قلنا لا نم وهذا والنبى عم سئل عن التوضئ بماء البحر هو الطهور ماؤه
والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص رح لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل
لان نحو رجم ليس بعام لكونه فى سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل
انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينقل سببه لاحتمل انه
رجم بردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع
الكلام مردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له ولا يصح تخصيص
بعض الاسباب والاشبه فى الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان
الاختلاف فى العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على
ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذى يشملهما وهو عدم التعيين
مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم او الذم
كقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ
عاما فلا يستدل بها على وجوب الزكوة فى الحلى وقالوا القصد فى ذلك المدح
او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست
دلالته على المدح والذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل
الجمع المضاف اى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد
وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة
مضاف الى كل منهم كقوله تع خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من
اموال كل منهم اذا وجد النصاب وعندنا يقتضى مقابلة الاحاد بالاحاد كما
قال الله تعالى جعلوا اصابعهم فى آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه فى اذنه
لا فى اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان

فولدت كل واحدة منهما ولدا الحقت ولا يشترط ولادة كل واحدة منها
ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى ولدت كل منهما ولدين **وقيل**
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء
لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك الشيء مع الاشتغال بضده فيكون
الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون
الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به والنهي عن الشيء
يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع
عن الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد
لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل
امرا بواحد منها غير معين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض اصحاب الشافعي لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة مؤكدة
المؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل
غير المنطوق منطوقا اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون
ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد
ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء
المصطلح وفي نفس الثبوت ضرورة تثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة
اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده لما عنه المص بقوله
وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا ثبت
في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت
الامر اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته
اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها
ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به

وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المامور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود
حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فيندفع قول صاحب
الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته
يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه
بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار
ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد
صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض
لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في
آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن
لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف
الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده
بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا
تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه جعل التحريم مضافا
الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما
كان على الفور عند الجصاص جعل ضده نهيا لان الاشتغال بالضد يفوت
المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا
اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط
بقوله عم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من
السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مامورا بلبس
غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط
فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل الا بيان كون الشيء ادبا قلت ليس
المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا وفعلا مرويا عن النبي عم بل المراد

به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد النهي عنه وحصلا للمط
ولهذا اى ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه
قال ابو يوسف رح ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه اى السجود
غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو
قوله تع فاسجدوا اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله
انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوات المامور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اى النجس لانه اذا سجد على نجس صار ما
كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اى الصلوة
فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض
في الصوم والصوم يفوت بالاكل لانه كل جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل
النجاسة فيصير فايتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته **فصل**
المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها
عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم لما هو
اصل منها اى من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا
له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل في التعريف
ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان
انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص رح وبعض
الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام
السبب المحرم فخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة
وهي اى العزيمة اربعة انواع وجه انحصار العزيمة انه لا يخلو من ان يكفر جاحده
او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول
هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة

والثاني

والثاني هو النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح
قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل
قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي لا تحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونه مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى
زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اى دليل قطعي بما بمعنى التي او الجملتان
صفتان لها وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض النوافل والمباحات
الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه
الحكم الذي ثبت بدليل قطعي يستحق تاركه تركا كليا بلا عذر عقابا كالايمان
والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والحج والصوم وحكمه اى حكم الفرض
اللزوم علما اى حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اى يجب
اعتقاد حقيته وليس هذا بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس
العلم وعملا بالبدن اى يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اى ينسب
الى الكفر من انكره اى ادعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن
الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرايع
كفر والواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين
الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اى يجب اقامته كاقامة
الفرض لا علما على اليقين اى لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متاولا فلا يعني
اذا ترك لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر
او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض
لما اذا ترك تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه
يفسق تاركه بلا استخفاف ولا تاويل لان الدلالة القطعية دلت على وجوب
العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور

وبالكتاب لما اول فاوجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان
عامة الواجبات تثبت به هل الشافعي الواجب والفرض مترادفين الا ان
الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما
ذكر وسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين اي التي يطالب المكلف باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير
افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض اهمل المص رح هذه القيود
اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمه وموقوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى لكن
من قوله وحكمها ان يطالب المرء بمعنى لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد
تقع على سنة رسول الله صلعم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام
الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عم عليكم بسنتي
وسنة خلفائي الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريق النبي عم لانه هو
المتبوع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما
ذكروا من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا
في لفظ السنة مطلقا رجح صاحب المیزان هذا القول وهي اي السنة نوعان
سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتركها يستوجب اساءة
اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او يسمى الجزاء الاساءة كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل
مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان
تركهما هو اعلام الدين استخفاف بالدين وزوايد اي النوع الثاني من
السنتين الزوايد وهي التي اخذها حسن وتركها لا يستوجب اساءة
وكراهة كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود
وغيرهما ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على
تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا
ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة

المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها
الاحياء فكان حقا علينا فنعوتبنا على تركه ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله
ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول
ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم
ولا نفي العتاب والزايد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم
النفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم
المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب
عليه ولم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الايات الثلث في القراءة في
صلوة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه قلت لا نها قبل التحقق
تقع فرضا بل هي نفل ولكنها انقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر
بقوله فاقرؤا ولكن انقلاب النافلة فرضا بعد الشروع فيها وقال الشافعي
لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك
فلا يلزم بالشروع ويحل له تركه لان حقيقة الشي لا تتغير بالشروع ولو اتمه
صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته
وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات صار مثابا عليه
ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة
صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدي
لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي ورجح المؤدي بانه موجود والباقي معدوم فان
قلت ان كان المؤدي عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة
فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم
ترك الشي من منافيه وانما لزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه
عبادة قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي
فصل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه
ولكن باعتبار انه جزء ما لا يتجزى الحكم بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة

متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وكل جزء تقدم عليه شرط انعقاده
عبادة ووجود الباقي شرط لبقائه عبادة فان قلت الامتناع عن اداء
الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكلما
وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه
وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها
بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع
عنه ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال
الظهر المؤداة غير منهي لانه ابطله ليؤديه احسن منه كهادم المسجد ليبنيه
احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا ابطلها الردة
بالاجماع وسوى الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره
اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله الا ان المؤدى
فعلا ذكرنا واما المنذور فلانه صار تسمية لا فعلا وما وقع لله تعالى فعلا
اقوى مما صار له تسمية لانه لما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب
الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب
لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذي هو اقوى الامرين
في الصيرورة لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه
ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء ويقال اطلاق اسم الرخصة
اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل منهما اما ان يكون له صفة الاولوية
في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الآخر يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت
اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول
كون الشيء حقيقة معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان
يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على

احدهما

احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعبر هاهنا بكان
انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة
اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت
التقسيم اما تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان هذا التقسيم
ليس من القسم الثاني ولا من الاول لان شرط الكلي صدقه على جزئياته والحقيقة
والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا المقسم
ما يطلق عليه اسم الرخصة اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح فكان المناسب
ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز و
حقيقة المراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة
لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم واحترز به عن مثل الصيام في
الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح بعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه
ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة ولا يلزم من
سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها
لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين
في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف
على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة
ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام
عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم
وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه
اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت
حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة
في الفطر لرجحان حقه واتلاف مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك
لرجحان حق نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان وترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر

مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو لم يترك يفوت
حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام
اي كجناية المكره المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي كتناول المخمص
المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما
من ان حقه فات صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فات صورة
وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم
والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة
وقتل كان شهيدا اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا النفس لاقامة
حق الله تعالى ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره و
قتل كان ماجورا ان شاء الله تع وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا
بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار
لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول
فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة
فالصحيح ان الاستثناء لكونه ثابتا بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل
وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجي لان الفطر وان كان فيه
راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر
الناس **فصل** والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب
اي السبب المحرم الموجب لحكمه لكن تراخى عنه اي عن السبب الى زمان
زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت رخصة حقيقة ومن
حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر
رخص له الفطر اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تع فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة
من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اي العمل بها
اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار

عندنا خلافا للشافعي رح ويتردد في الرخصة بالجواز ودليل ثان على اولوية الصوم
العزيمة اي فيه معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر
وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء
ويأكل سائر الناس فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم
المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من السقر لكن فيه يسر من
حيث شركة سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت و
اذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله و
المترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم
استثناء عن قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر
ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا
نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى
واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا
من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع العضو
الخاطئة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة
ربع مالهم وكتابة الذنب بالليل على الباب بالصبح والاغلال وهي
المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون
لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته
وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة
وهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عم وسمي ذلك اي ما حط
عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان
الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب
علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع اي من انواع
الرخصة ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم
في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة

اى فى بعض الاوقات فمن حيث انه سقط فى محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس فى مقابلة عزيمة ومن حيث انه بقى السبب
والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة
المجاز اقوى كقصر الصلوة فى السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر
فى السفر ليس ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فكان الانسب
ان يقول كاتمام الصلوة فى السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن
ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان تركها اسقط
الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بالمجاز الا انه هو المستباح لا نفس ما
يسقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة فى السفر
رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعى رخصة حقيقة والعزيمة هى الاربع لقوله
تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وهذا
يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى انه ع م قال هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولى القصاص
لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول
والجواب عن الاية ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا فى مظنة ان
يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا فى القصر وسقوط حرمة الميتة والخمر فى حق
المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته فكانه قال انها محرمة فى حالة
الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت
انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم
غضب من الله الا من اكره وقلبه مطمئن فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت
الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابى يوسف

والشافعى

والشافعى رحمه الله لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما فى الاكراه على الكفر متمسكين
بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق ع
المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر
فيما اذا حلف لا يشرب حراما وشرب الخمر حالة الاضطرار فعندهم يحنث
وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار
ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا
على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة و
سقوط غسل الرجل فى مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر
ابتداء لا ان الواجب عن غسل الرجل يتادى به ولهذا اشترط ان يكون
الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك
فصل الامر والنهى باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا
موسعا او مضيقا وغير ذلك من النهى عن الامور الشرعية والحسية وكونها
قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم
بها وهى العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم
به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم عرفا المشروعة ولها اى للاحكام
اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التى لا يضاف
اليها وجود الاحكام وتضاف اليها اى الاحكام الى الاسباب من حدث العالم
بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والراس الذى
يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا وتقديرا و
الصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطى الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان
هذا شروع فى عد الاسباب الى قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر
يعنى سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة
وهى تدل على الصانع كما قال عمر رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى
تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى كما يدلان على الصانع

العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب
الصلوة بايجاب الله تع في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه و
يقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال
وهو النصاب المعني النامي الزايد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب
وجوب الصوم شهر رمضان بدليل اضافة الصوم اليه وتكرره بتكرره
الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تع فالان باشروهن
وكلوا واشربوا بقي الايام محال الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على المسلم الراس الذي يموته اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر
مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه
والعشر يعني سبب وجوب الحج البيت والعشر الارض النامية بالخارج
تحقيقا اي الارض التي فيها شي من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم
الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر
النماء والخراج يعني سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة
الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة عندنا لانها لا تجب الا على المحدث والمعاملات
اي سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقدر بالتعاطي اي سببها
توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعامل الناس
بعضهم بعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان
وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال وهو بالمعاملات
واسباب العقوبات والحدود قيل هذا من قبيل عطف البيان لان
العقوبات من الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص
والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسب العقوبات
والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان بما هو سبب القصاص وزنا اي
سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير محصن وسرقة اي سبب

قطع

قطع اليد السرقة وامر دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه
محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دائرة بين العقوبة والعبادة اما معنى
العبادة فلانها تؤدى بالصوم وتشترط نيتها وتفوض اداؤها الى من وجب
عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب
المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة
مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء
فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
وهو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث
انه يلاقي ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا
للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب
وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشي الى الشي
ان يكون الشي المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب
فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو
سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت
واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة
واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس
وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي
ذكر من بيان الاسباب طريق المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا
قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب
شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة وجبت شكر النعمة
الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوات و
الزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج وجب شكر النعمة البيت **باب في بيان**
اقسام السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة
لانها تاليته وهي تطلق على قول رسول الله عم وفعله وسكوته عند امر يعاينه
وطريقة الصحابة والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة

ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي ذكرها من الخاص والعام وغيرهما
الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان
ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت
الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلما ذكرت
السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد
الباب لبيان اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال
بنا من رسول الله ص وهو اي ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتصور تواطؤهم
على الكذب هذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شروط عند
قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ويدوم هذا الحد في الاتصال
في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور
عنده من المتواتر فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه
يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهذا
شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل
عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط قوم الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب
وعند العامة ليس بشرط لان اهل القسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم
يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المص رح عرف المتواتر
بما هو شرط في المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه
تمييز وهذا المقدار كاف في ذلك التمييز وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد
بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن
الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع على الخبر بموت والده فان قلت
ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فكيف يصح اثبات

الاقسام

الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص
به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القران والصلوات
الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقران لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر
والمتواتر هو القران لا نقله فضعيف لان اتصاف القران بالمتواتر بواسطة
تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال
قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني علما يرجح جانب الصدق
وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل
لان الانبياء ع م ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر وح لا يثبت العلم بنبوتهم
وهذا كفر من جامع الاسرار علما ضروريا قال فخر الاسلام في هذه المسئلة
اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود
مكة ومحمد ع م اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل
الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري
والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين
اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصالا
فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور
وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول
وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم
اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد
اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم الطمانينة
وانه دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب
قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم
لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر
والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء
وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله ص وتكذيب الرسول ع م كفر

بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر ويكون
اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت
قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول لخبر الواحد وهو كل خبر يرويه
الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون
دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده
كان منفيا عنده رد القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد
لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رضي الله عنهما
فقال اصدق ذو اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم
به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكر للنبي عم فظن النبي عم انه
غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين
بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على
كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو اخبار المخوف منه عند الرجوع
اليهم والثلثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان وهذا يوجب العمل
بخبر الاثنين او الواحد واذا وجب هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل
والسنة وهو ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية
ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه
يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت
هذا الذي رويته في تثبيت قبول اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج
به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج
به في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد و
حاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش
فقبلوه من غير انكار فعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر
الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو
ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل

لا عمل

لا عمل الا بالعلم وهو مذهب بعض اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص
وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم
فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء
اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم
فينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب
العلم اي لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو
العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لا نم
ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما
هو المطلوب منه العلم اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي ان
عرف بالفقه والتقدم بالاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل
لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل والجمع عبيد
وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله ابن مسعود وعبد الله
ابن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وعائشة
وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس
خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ابن عباس رض
لما سمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال الزمنا
الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول
وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة
قطعية والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة
فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي عمر رضي الله عنه ترك رأيه
في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن
مالك رضي الله ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل في اصله وهذا القول
باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه
وان عرف اي الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس و
ابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالصحبة مع

ای لزمنا

رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد وان وافق حديثه القياس عمل به و
ان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب انسداد باب الراي
فح يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد
كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل نقله بقدر فهمه
من العبارة فاذا اقصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد وفيه خلله
شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله فيترك الحديث لضرورة
انسداد باب الراي لانه اذا انسد باب الراي من كل وجه صار ناسخا للكتاب
وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس
والحديث المشهور وهو حديث معاذ بن جبل كما سبق ومعارضا
للاجماع فان الامة قد اجتمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى
ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن
في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه
مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل
له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة
كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن
حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة
فذهب مالك والشافعي رحمهما الله الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن
هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة
اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس ان يردها ولكن يرجع الى البائع
بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم
الخبر على القياس مذهب عيسى ابن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج
عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من
اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس

اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوي بعد ما ثبت
عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى
واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن
فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا
وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانا انما لم نعمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم ونمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في
زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت
قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير
معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما
وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس وان كان
اي الراوي مجهولا في رواية الحديث كما لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كوابصة بن معبد فان
روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول
حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود
رضي الله عنه سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد
شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن سنان
الاشجعي وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك
فسر ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رايه وهو ان المعقود عليه عاد
سالما اليها فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
بها ولم يسم لها مهرا وجعل علي رضي الله عنه القياس اولى من رواية
هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين
كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالته

من لا نشاحده الا بحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوا صار كالمعروف يعني صار كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يفرض لها النبي عم النفقة والسكنى ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب الله وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل ان يقول انقطع الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رض الله سمعت رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى ورده عمر رضي الله عنه وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكروا ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما يصل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الادمي وقيل في الراس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث

ينتهي

ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيبدو اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتامله بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء فيحكم يدرك بنور العقل ان له بانيا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما قادرا فنطلب بعد ذلك انه عالم عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والجواب هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة واما فيما له ليس بمحسوس فانما يبتدا بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل بقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه قلت ذلك لصحة المولى لا النقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا

العبد ح

كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان
لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت
والبارع بعناه بمعنى مع ثم حفظه ببذل المجهود اي المجهود مصدر بمعنى
الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل القدرة ويجوز ان يكون بمعنى
المفعول على معنى ببذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع
او المسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه
بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة
الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه
بان لا يعتمد على نفسه اي الا انساء بل يعتقد اني اذا تركته نسيته اذ الجزم
سوء الظن بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى
ان ابن مسعود رضي الله عنه كان اذا روى حديثا جعلت فرائصه ترتعد
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان
قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القران ممن لا يفهم
معناه كالصبيان قلت نقل القران لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى
خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ولان نظم القران معجز يتعلق
به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بناء عليه
واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القران مامون
عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز فيه النقل ممن كان حافظا ضابطا له
ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين
وضدها الفسوق والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان الدين
والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة
سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل
لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة وفي اشتراط التحرز عن جميعها
سد لباب الرواية روى ابن عمر رضي الله عنه عن ابيه عن النبي عم انه قال الكباير

سبع

سبع الاشراك بالله تعالى وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار
عن الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم
اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربوا
وعن علي رضي الله عنه اضاف اليه السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو
ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا فلو بهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا
الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه
داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدم الاصل وجوده وجه فرد و
الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان
الباب باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان
اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام — النشو غير طوعي
على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف
فان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره
ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه
لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبره وقد قال الله تعالى في حق بعض
الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار
ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات
الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان فان قلت فحين يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح
الامر بالعلم واليقين والاقرار بالله كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم
ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة

وساير صفات الكمال وقبول احكامه اى الاعتقاد بها وشرايعه وهى اعم
من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا
يعنى الذى هو شرط فى قبول روايته وهو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على
وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم حى قادر وفيه رد لما قال بعض
المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكفى ما لم يكن عالما
بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على
التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال فى جامع
الكبير اذا بلغت المراة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين
من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده
حيث لم تحسن بان توصف فحصل من ذلك حجة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدى
الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى
النبى عم بذكر الجمل حيث جاء اعرابى الى النبى عم فقال انى رايت الهلال فقال
اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله قال نعم يا بلال اذن فى
الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حيث سال جبريل عم
قال منصور القاانى شارح المغنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان
اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافى ذلك الاتفاق
وحديث الاعرابى ولهذا اى ولاجل ان الشروط المذكورة شرط فى الراوى لا يقبل
خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبى والمعتوه لعدم كمال العقل
والذى اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر
الاعمى والمحدود فى القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة و
لكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان
الشرط فى الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالعمى
واما العبد والمراة فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم
الولاية وبالانوثة ينتقص واما المحدود فى القذف فلان رد شهادته من
تمام حده ثبت ذلك بالنص وفى ظاهر المذهب المحدود فى القذف مقبول

الرواية

الرواية بعد التوبة وكذا التائب من الفسق والكذب تقبل روايته
لا التائب من الكذب متعمدا فى حديث رسول الله عم فانه لا تقبل روايته
ابدا كذا فى كتاب معرفة انواع الحديث **الثانى** اى القسم الثانى من
الاقسام الاربعة المختصة بالسنن فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التى بينه وبين
رسول الله عم ويقول قال رسول الله عم كذا وهو اى المرسل اربعة اقسام
الاول انه ان كان من الصحابى رضى الله عنه يعنى لو كان المرسل صحابيا فمقبول
بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة ظاهرهم السماع من النبى عم
فمن اين تعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبى عم وان
بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثانى والثالث هذا هو القسم الثانى من
الاقسام الاربعة يعنى ارسال القرن الثانى والثالث كذلك يعنى يكون
حجة عندنا وعند مالك وقال الشافعى رح لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابى او تلقته الامة بالقبول
او اشتهر فيه ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت
اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى و
قال الشافعى رح محتجا بان الجهل بذات الراوى يستلزم الجهل بصفاته والجهل
بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا
الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث
من النبى عم قال الغزالى ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث لم يرو عن
احد انكار وتفحص بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت الخلاف فى مراسيل
الصحابة وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعين
لان عدالتهم تثبت بشهادة النبى عم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة
اجتهادية لان المخالف الذى لم يقبل المرسل لم ياثم ولا اجماع فى المسائل
الاجتهادية قلت الاجماع قطعى فى المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظنى والدليل

المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره يقبل اسناده
فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عم اولى والراوي
اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه واتكل
عليه تقليدا لان العدل لم يتبين له الاسناد ارسل قال الحسن متى قلت
قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون
جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من
دون هؤلاء يعني ارسال العدل من كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك
عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط
فيهما وجدنا قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو
الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول
عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق كحديث لا نكاح
الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لا يقبل
لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة
التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح احتياطا واما الباطن
فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل كفوات بعض شرائطه من العدالة
والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان
بالعرض على الاصول فان خالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روي ابن عباس رض ان رسول الله عم قضى بشاهد
ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة للمدعي واليمين
على من انكر والحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عم كان يجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان
شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل

عنهم

عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول
اي الصحابة مثاله ما روي ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكله الصدقة
فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مأول او لعل ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا اي كالاول
كان الانقطاع لنقصان في الناقل الثالث اي القسم الثالث من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول صفة
محل فان كان المحل اي محل الخبر من حقوق الله تعالى وهي ما يخلص خالصة
من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون
خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الواحد وعملوا
بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد تمسكا
بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم اعتباره
لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام
خلافا للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد
عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف في الامالي
وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية العدل
وتثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما تثبت الحدود
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد
في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها
بالبينات يجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم
الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك
المرسلة يشترط فيه ساير شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام
اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في القذف ولا يجر بشهادته
مغنما ولا يدفع به مغرما وغيرها مع العدد في موضع يطلع عليه الرجال

وأما فيما لا

فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ
الشهادة والولاية اي الحرية وان كان الخبر لا الزام فيه اصلا فهذا هو القسم
الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات
في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة
يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما
حتى اذا اخبره كافر او صبي ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان
يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل
الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرائط
لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة
فلا الزام عليه في ذلك فلما لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط بشرط الالزام
من العدد والعدالة ولان النبي ع م كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الالزام من وجه دون وجه فهذا هو القسم الخامس وهو
من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان
الوكيل اذا عزل ينحصر الشراء عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفه
من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه ساير المعاملات لان
كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالتوكيل بالعزل والحجر كما هو متصرف
في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شرطي الشهادة من العدد والعدالة
عند ابي حنيفة رح ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه
المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا
للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز
لان هذا القسم من باب المعاملات فاخلا الاخبار بالشرايع فوجب ان
لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة
توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار
بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد
تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا

من الموكل

من الموكل والمولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر او ارسلتك
الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل
والرسول كعبارة الموكل والمرسل **وهو الرابع** اي القسم الرابع من الاقسام
المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط
العلم بصدقه اي صدق المخبر كخبر الرسل ع م لانه ثبت بالدليل القاطع
عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى ما آتيكم الرسول
فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام آيات
الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه
لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع بشرائط الرواية
المقصود ههنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع و
ذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها
في غاية العزيمة وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث
من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول مستفهما اهو كما قرأت
عليك وهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت
تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رح الوجهان سواء والاول
احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه
عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم
الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل
التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبتدئ بالتسمية
ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى آخره الى ان قال عن النبي ع م
ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي وفهمته فحدث به عني
بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة
على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك

ان يقول المحدث للرسول بلّغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني بهذا
الاسناد فيكون ان يجتنب اذا اثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب
فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما
من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة
وهما الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسم
طرف العزيمة السماع وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة وهو ان يقول
المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان
او جميع مسموعاتي الذي كان عندك من بين اسناده والمناولة وهو ان
الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن
شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة
لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة
معتبرة ويجوز الاجازة المعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما
تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجاره بروايته
تصح الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتب فلا اي لا تصح
الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازا اي الصحيح
انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني
لان ذلك مختص بالاسماع ولم يوجد وطرف الحفظ الطرف الثاني من
الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه
ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان
يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظ من
وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء
كان خطا او خط غيره والا اي وان لم يذكر الخط شيئا فلا اي فلا تحل
له الرواية عند ابي حنيفة رح لان الخط وضع للتذكير للقلب كالمرآة
للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر

القلب

القلب علما لان الخط يشبه الخط وعند الشافعي يجوز له الرواية ويجب
العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي ع م من غير ان راو يا روى
ذلك الكتاب وعند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده
او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد
يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان هذا التغيير غير متعارف فاذهب
اليه محمد رح رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث
والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان ينقله بمعناه يعني يرويه بالفاظ يؤدي معنى الحديث قال بعض
العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه ع م مخصوص بجوامع الكلم بوح
في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة
ما روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر
على تاديته كما سمعناه قال ع م اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم
المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا
يقولون عند الرواية قال صلى الله ع م كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر
عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز
نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه
لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا
معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة
تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد
فيقع الامن عن الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان يكون اللفظ
وجيزا او تحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى
للكل اي المجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه ع م قال خصصت بجوامع
الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشترك والمشكل فلان
المراد لا يعرف منهما الا بتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس
واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن

الذي يلحق بالحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما
لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال
كذبت علي وما رويت لك او انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت
لك هذا الحديث ولا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاخلاف لان كل
واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط
بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في
الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه
يكون حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب
الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية
كما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عم قال ايما امراة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة زوجت بنت اخيها بلا اذن
وليها فهو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه
يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه
او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به
وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة
او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل
بخلافه قبل الرواية او لم يعلم بعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية
او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر كان ذلك مذهبه وانه ترك ذلك
بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع
الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي
بعض محتملاته بان كان اللفظ مشتركا فيحمل على معنى خاص او مشتركا فيحمل
على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين
مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا
وهو محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رض على التفرق

بالابدان

بالابدان ولم يعمل بتاويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي عن النبي عم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يفترقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن
العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج
الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر
رضي الله عنه انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من
الركوع وقد صح من مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رضي الله عنه عشر سنين
فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه
وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل
الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت انه عم قال البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رح وجعل النفي الى موضع
مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى جلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما
ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى
عليهم عليه لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال
الحديث من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه
زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي
موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح
ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح
سببا للجرح جارحا بان راه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة
الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول وكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى
للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح
متفق عليه فيجرح به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه صلت
مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة دون

التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب
لا يقبل طعنه ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه حتى لا يقبل الطعن
بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح
اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان
ولا يقول قال فلان حدثني او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان لان
الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال
ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس هو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية
حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركه
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك ان يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا
هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث و
يسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخر تدليس الاسناد
وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من
اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عم كان يمازح ولا يمازح
الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا
يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة
عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب جرحا
لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية
اكثر من الذي اعتاده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية
وقيح عفرا بلا هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا قبل
كالطعن بانه حديث مرسل او استكثار مسائل الفقه ذكر بعض الجرحين
في جرح ابي يوسف رح انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا
لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا
فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض
بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

لجهلنا

لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف
التاريخ بين المتقدم والمؤخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه
اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو
مجموع اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي
والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون
تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه
مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما
بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور
الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف
جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها
والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها
مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد
به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه
قلت اراد به ذلك لكن لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل
الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطا وانما ذكره هناك بطريق
التبع لان الحجة لا بد ان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وهنا
بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين
في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة
بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره وقال شمس الائمة
ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا
للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الايتين والسنتين دون
القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة
ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحديهما لعدم الاولوية
فيصار الى ما بعدهما من الحجة وهو السنة فان قلت هذا منقوض فيه
لجواز المصير عند تعارض الايتين الى اية اخرى قلت كلام المص مبني

على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله
قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى اذا قرئ القران
فاستمعوا له فالاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين
السنتين المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابة
او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم
صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايتهما يصار اليه اولا
بعد السنة اقول الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد الامرين
المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة
مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين
بركوعين وسجودين وروت عائشة رضي الله عنها انه عم صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس
وهو الاعتبار بساير الصلوة في الشرح الاكمل اذا تعارض سنتان
فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك به وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند
الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما
يدرك فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل اخر
بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
او اقوال الصحابة انتصابا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل
كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما
روي جابر رضي الله عنه انه عم سئل انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم
وروى انس صح انه عم نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وقال انه رجس وهذا
يدل على نجاسة سوره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رض
سور الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف بالتبن

فسوره

فسوره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة
الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن
بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السور
دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون
نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس
كذلك ولا يمكن الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان
الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب
تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان وقيل ان الماء عرف طاهرا
في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يطهر
به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة ثابتة باليقين فلا يزول بالشك
وجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف
الماء طاهرا او طهورا لزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة
الطهورية لزال النجاسة والحدث به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل
بل يكون عملا باحد الاصلين و[illegible] الاخر فاوجب وقوع الشك
في طهوريته ليكون عملا بالاصلين ويسمى سور الحمار مشكلا لهذا
اي [illegible] التعارض الدليلين فان قلت لا نم تعارض الدليلين اذ المحرم
مرجح في لحمه وكذا في سوره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت
الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور
في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته
لوجب التيمم لا غير ولزم تكرار ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور
مطهرا دون التراب لا ان يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان
حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض فيجب العمل بالحال يعني لم يسقط
القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر

الى العمل بالاستصحاب الذى هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد باى هما شاء
لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل منهما حجة فى حق العمل
اصاب المجتهد او اخطاء بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل من
القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحر كما فى اجناس
ما يقع به التكفير قلت كل منهما حجة فى حق العمل لكن كل منهما ليس بحجة
فى اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه وهذا لان
للمؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عم اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وعند الشافعى رح يعمل بايهما
شاء ولهذا صار له فى مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان الثابتان
روينا عن ابى حنيفة فى مسئلة واحدة فانهما كانتا فى وقتين فاحدهما
صحيحة والاخرى كانت فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما والتخلص
عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء الاول يكون من قبل الحجة
بان لا تعتدلا اى تستويا كقوله عم البينة للمدعى واليمين على من
انكر لا يعارضه حديث قضاء النبى عم بشاهد ويمين لانتفاء
المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر الواحد او من قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت
باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا
اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كاية اليمين فى سورة
البقرة والمائدة الاية التى فى سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة
بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة فى
الغموس والاية التى فى المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة
فى الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو
لا مؤاخذة فيها فالغموس ليست بمنعقدة فكانت لغوا واللغو

اسم

اسم الكلام لا فائدة فيه وليس فى الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها
شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك فى الغموس فكانت لغوا فتحققت
المعارضة بين الايتين فى حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف
الحكم بان يقال المؤاخذة فى اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى
الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة فى الاخرة والمؤاخذة المنفية فى المائدة
وهى المؤاخذة بالكفارة فى الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما
على حالة كما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف
تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او
اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع
التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالتين بان يحمل القراءة بالتخفيف
على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل
المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين ولا بد من مؤكد بجانب
الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلوة
فان قلت قوله تعالى حتى يطهرن فى القرائتين يأبى هذا التوفيق لانه
يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغى ان يقراء
فى قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال
فى الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تعالى تطهرن فى
قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على
صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى فى
سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما
فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعتد بابعد الاجلين
اى باطول العدتين لان كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا
وقال ابن مسعود رضى الله عنه تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته

لما فيه من بطلان التقدير وهو ان يكون الحيض عشرة ولو جعلنا حكم امتداد الحيض الى وقت الاغتسال وح يلزم الزيادة على التقدير الشرعى وهو لا يجوز كافى

ان سورة النساء القصرى وهو قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن نزلت بعد التى فى سورة البقرة محتجا بها على على رضى الله عنه
ولم ينكره على رضى الله عنه فيثبت انه كان معروفا بينهم ان المتاخر
ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل لا
معنى الجمع اودلالة اى الخامس من الامور التى يتخلص بها عن المعارضة
اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمع
نحو ما روى ان النبى عم نهى عن اكل الضب وروى انه عم رخص فيه
فانا نعلم انهما وجدا فى زمانين فالحاظر جعل متاخرا ناسخا للمبيح تقليلا
للنسخ لان الاصل فى الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم
تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد
فجعل الحاظر اخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعى الا اذا اريد
بالنسخ تغيير الامر الاصلى فيغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى
الحقيقى للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل فى الاشياء
الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا الثانى ان الاصل فيها
الحظر لانها مملوكة لله والتصرف فى ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث
التوقف لان العقل لا حظ له فى معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد
الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى
ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء عم بالحظر لان البشر لم يتركوا
سدى اى مهملا بلا شرع فى زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة التى بين عيسى ومحمد
عليهما الصلوة والسلام فان الاباحة كانت ظاهرة فى ذلك الزمان
لوقوع التحريفات فى الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شى من
الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت اى الامر الذى

يثبت

يثبت امرا عارضا اولى من النافى اى الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول
عند الكرخى ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل
يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند
عيسى ابن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الراى فتفقه على
محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوى فى المثبت من العدالة موجود فى
النافى فيتعارضان فيطلب الترجيح بوجه اخر والاصل فيه اى الاصل
فى ترجيح المثبت او النافى لما اختلف عمل الصحابة فى تعارض المثبت
والنافى ففى بعض الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها بالنافى احتيج
الى ضابط يتفرع على ذلك الاختلاف فهم اشار الى ذلك المص بقوله والاصل فيه
ان النفى ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل
بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون
مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة او
كان مما يشتبه حاله اى يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه
ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفى فيقع التعارض والثانى لا يعارض
الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفى الثالث وجب
التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد
ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا
معنى قوله تعم لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والحاصل ان النفى على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف
بدليله والثانى ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على
دليل دال عليه والثالث من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا
وقد علم بالتفحص عن احوال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم

الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار بقوله
ان كان من جنس ما يعرف بدليله والقسم الثالث والرابع لا يكون ان
مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني وان
لم يكن مما يعرف بدليله وانما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة
فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل
اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي
ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما
اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر
اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة النكاح
للمحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روي ابن عباس رضي الله عنه
ان النبي عم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان
الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض
الاثبات وهو ما روي يزيد بن الاصم انه عم تزوج وهو حلال اي خارج
عن الاحرام وهذا مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام على امر الاول الا انه
وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله
اي ابن عباس في الضبط والاتقان ائمتنا رحمهم الله عملوا في هذه المسئلة بالنافي
لان النافي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما
عارضه رجحوا الثاني بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من
جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب
العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر
بطهارته واخبر مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه
ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت
امرا عارضا والنفي هنا يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان باخذ الماء من نهر جار

في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل
موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على
ظاهر الحال لا يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت كما عرف في الاصل
المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قول المثبت لكون كل واحد
منهما مخبرا عن دليل واذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو
الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون
حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر
قول المصنف يدل على ان جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله
لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر
هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة
والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي
لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة
الرواة لا يكون دليل القوة فلم يخرج عن خبر الاحاد الا يرى ان المناظرات
جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الآحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح
بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما
اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح
عندي ان هذا الترجيح بكثرة الرواة قول محمد رح وقد ذكر في السير الكبير
اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق قال فكل ما
اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد
والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله وما يعلمهم
الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا
علينا المتواتر والمشهور لانهما لم ترجحا بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان
ولهذا لا يترجح متواتر على اخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم
توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح انما
يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول

خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه ببعض الاسباب وان كان
في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى
لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف
الا عند قيام السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة
ضبطه فاما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه ع م
قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره انه ع م نهى عن بيع الطعام قبل القبض و
جاء في رواية اخرى عنه ع م النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع ساير العروض قبل القبض كما
لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل** وهذه الحجج اي الحجج التي مر
ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل البيان اي الكشف عن المقص
وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء ان يكون بيان تقرير وهو
تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم فان الطاير يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طاير فيكون
قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص
مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير
وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم
لحقه بيان بالسنة والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود
من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم
انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من
جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية

الحقيقة

الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان
العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء
تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل
الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا
لكن في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا
حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا
وانه يحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع
الفقهاء وعن ابن عباس رضي الله عنه انه يصح مفصولا لما روي ان
النبي ع م قال لاغزون قريشا فسكت ثم قال بعد ستة اشهر ان شاء الله تعالى
واحتج الفقهاء بان النبي ع م قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء مفصولا
لقال فليستثن ولما ثبت بالذي هو خير منها الحديث الذي رواه غير صحيح
نقله كما ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم ان تخصيص العام الذي
لم يخص منه شيء فعندنا لا يصح متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك قيدنا
بقولنا لم يخص منه شيء لانه لو خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا اي الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان
تخصيص العام تغييرا عن القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء
والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل
هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا او بيان بقرة بني اسرائيل هذا اشارة
الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة
مطلقة لظاهر الامر المقبل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق
يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات

تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تع فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الشافعي الاهل العام يتناول جميع جنسه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك الجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل ديانة لا نسب فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخر البيان في المشترك جائز لا انه خص بقوله انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله ص فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى ع لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية واما سؤال ابن الزبعرى فكان بناء على ظنه ان ما ظاهرة في من يعقل ولهذا روي انه ع قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى بحكم بقدر المستثنى اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اى بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة

يعني

يعني الموجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمص رح فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لا مكان الاستخراج فلا يخرج الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا دليل على انه حكم يعارض حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اى وضع لافادته ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اى نفيا لما سوى الله لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اى لا اثباتا للالوهية لله تع فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا اله الا الله الا الله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون في الانشاء يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت العبران وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول هو تكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود

الذي سبق الكلام لاجله واثبات ونفي بالاشارة لانهما فهما من الصيغة
من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى
قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة
ضرورة لانه حكم يتوقف على الاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد
الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات ضمنا نفيا مجازا تحقيق ذلك
ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه
ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا
فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي
بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت
بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما
لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة فلذلك اختير في كلمة التوحيد
لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم
في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره
فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباته تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته
قصدا لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فكفى في اثباته الاشارة وهذا الحصر من قبيل
قصر الافراد وللقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج المستثنى عنه حتى
لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح
سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء
والجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض
والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل
في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا فالقائل ان لم يجز استثناء الكل
لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع
فيه كالوصية فانه يصح الرجوع فيها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو
قال اوصيت بثلث مالي الا لثلث فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد

حكم المستثنى منه حكم صح

الاستثناء

الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه وللقائل ان يقول انما لم يجز الكل
لتأديته الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه
لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر
اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ
الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول قال الله تعالى
افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب
العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع
والعدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام
مع الله تعالى فقال ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم اتبرأ عن عبادته
واتبرأ مما تعبدون من دون الله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا
والاستثناء متى تعقبت كلمات اي جملا معطوفة صغر كلمات او دل
بعضها على بعض ينصرف الى الجمع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي
الف درهم ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا استثناء
كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يعلق به الكل كما لو
قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي
بناء على اصله انه معارض مانع الحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل منهما
مانعا للحكم وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه
يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء
الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه
للاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا
وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى نتيجة نزول العتق في محله وبذكر الشرط
يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف
يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره
او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي

البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى
للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وههنا لم يقع البيان به بل
بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اى بيان
الضرورة اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون فى حكم المنطوق اى فى
حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان بمعنى التبيين فانه يكون
هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل الضرورى
فى حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن
الامر الذى به يحصل الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه
الحقيقى لا المصدر لانه يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تكلمه به فعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى
الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان الذى هو منطوق كقوله تع وورثه
ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان
الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص
الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقى ضرورة او يثبت
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او
فعل عن التغيير فذلك دل على حقيقة ذلك الامر لقوله ص الساكت عن
الحق شيطان اخرس وكذا سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين
عند القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت
عند مضى النصرانى الى الكنيسة لا يكون بيانا للشرعية مثاله ما روى انه ابتيعت
امة وانت بعض القبائل عز وجرا رجل من بنى عذرة فولدت اولادا
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى
على الاب ان يفدى بالاولاد وكان ذلك بحضرة من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور حتى ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له فى التجارة

عندنا

عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى رح لا يكون اذنا لان
سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون
حجة او يثبت اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة طول
الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس
المعطوف وعند الشافعى رح يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان
المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة
العطف المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر ولنا ان
قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن
المعطوف عليه فى العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه فى قوله مائة وعشرة دراهم يريدون
بذلك الكل ودراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك
عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت فى الذمة فى المعاملات
من المكيل والموزون بخلاف قوله له على مائة وثوب فان الثوب
لا يثبت فى الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل
الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على جبر كان فى قوله
وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ
اى التبديل هو النسخ فى اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وجعل
التغيير فسر والتبديل بالنسخ فيسمى النسخ تبديلا فمعناه الى زوال
شئ فخلفه غيره ومعناه الشرعى ما عرفه المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق
اى بيان انتهاء الحكم الشرعى احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او
توقيت فانه لا يصح نسخه الذى كان معلوما عند الله تع انه ينتهى فى
وقت كذا الا انه اطلقه اى لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اى
ظاهر حكم المنسوخ البقاء فى حق البشر فكان النسخ تبديلا فى حقنا وصفا
بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا فى حق صاحب الشرع الحاصل ان
النسخ فيه جهتان ففى حق الله تع بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس

فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تع انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تع مبينا للمدة لا رافعا الا ان الرفع
يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علم الله تعالى
لح لان خلافه معلوم وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت
ولحقه شئ اخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تع
لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له
سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها
فلهذا يترتب عليه القصاص وساير الاحكام لانا امرنا بارادة الاحكام على
الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا
في شريعة ادم عم ثم انتسخ بعد ذلك بغيره من الشرايع فان قلت
يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم
ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر ان امر ادم
عم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما
ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر خلافا لليهود لعنهم الله
وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي
على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب المامور تعالى الله عن ذلك و
جوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية
فلا يلزم الجهل قلت لا اخفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من
يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب
المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في
وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا
وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان
لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى لا يجري فيه النسخ ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تابيد ثبت نصا
كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل النسخ لان

مقصودنا ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ
الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه
الجهل بعواقب المامور والقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد به المبالغة
في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا او فلان يكرم الضيف ابدا فيجوز
كذلك في استعمال الشرع وتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام
على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق الى هنا كلام شارح
المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التابيد هو
الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له
بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
كقوله تعالى لادم عم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله عم فبدت
لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق
لا من باب النسخ وللقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يستقيم
هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف لو كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو
كان خبرا فهو كالامر فيها والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا الى قوله يتربصن نسخ بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ
التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به اي
بالتمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه
الفعل المامور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة
لعمل القلب عندنا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق
به الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلي العبد لقبوله ولان
العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تكون قربة بلا فعل
قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا الا الفعل
فروي انه عم امر بخمسين صلوات في ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على

خمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل على وقوعه على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشي قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شي واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل غروبها لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع تضاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رضي الله عنه اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكن رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان لا الراي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي رح يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا يعرف براي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزم اجماعهم على الخطا او لا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير

منعقد

منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون سنده القياس قلت شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعل منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يجوز جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح لان يكون مبينا لما ذكرنا ان الراي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المعتزلة يجوز ان المولفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رض واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلفة اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فلقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا لما نزل فلو نسخت به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله تعالى لتبين اي لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب ايات المسالمة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه لبيت المقدس فانه عم كان
متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالسنة بالمدينة ثم نسخ بقوله
فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهديهم اقتده قلت ترك التوجه في مدة الاقامة في مكة نسخ
له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة
لنبينا عم فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ
الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنه ان النبي عم اخبر ان ما
بال الله تع اباح له من النساء ما شاء ثم نسخ قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ
بدليل قوله تعالى من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت لا نسلم ان التابيد اما ان
يكون صريحا او دلالة ولفظ بعد ليس منهما فان قلت ما ثبت
بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد
قلت الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم
مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد
عليه وانما يقطع دوامه وتبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع
لان بقاء الحكم حال حيوته عم ظني لان الاحتمال النسخ قائم في كل حال و
اما بعده فانه عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد
انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوته
بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ
بالسنة الا بطريق الزيادة على النص ومن الاصول الوصية المفروضة
في قوله تعا اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية اي حال الوصية للوالدين
والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تع قد اعطى كل ذي حق حقه الا
لا وصية لوارث فانه وان كان خبرا واحدا لكن الامة تلقته بالقبول فالحق

بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القران
في حيوة النبي عم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب تعدل
سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرا فاقطعوا
ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف
القلوب عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله
فخر الاسلام ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي و
والانساء وصرف القلوب ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك
نسخا وبقي حكمهما فان قلت القران ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما
وراه قلت ذلك شرط لما بقي فيما بقي بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم
احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست
بحكم حتى يجوز نسخه قلت نريد بنسخ التلاوة ان ينسخ الاحكام
المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول
ان قراءته لما لم يتواتر لم يثبت قرانيته فلا يكون من قبيل نسخ التلاوة
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج
عن العهدة باتيان المطلق والمقيد والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج
عن العهدة باثبات المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام
صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون
نسخا وفيه بحث لانه ان اراد بان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون
القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد به
العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان
النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه وذلك ليس
بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما تناوله العام غير الحكم الاول

لكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا
لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص
للاخراج واى مشابهة بين الاخراج عن الحكم وبين اثبات الحكم فلا يكون
تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند
امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا
وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى اثبتنا ايضا تفريعا
لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر
بالبكر مائة جلدة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب
بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي
سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس
الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهارة واليمين مطلقة
وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار على كفارة
القتل وشرط فيهما رقبة مومنة لان الكفارات جنس واحد

فصل افعال النبي عم المراد بها افعال اختيارية صالحة للاقتداء
لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة واما تعرض الزلة
دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن
صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن
وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه
فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى مجاز
لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا
بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس
معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن
الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانتهم من الله
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم الصل افعاله عم الى اربعة

متابعة لفخر الاسلام لان ساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا
الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي هو
ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عم لان الادلة كلها
قطعية في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عم بالنسبة الينا
وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض احواله في حقنا بدليل
ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اي صفة يقتدى
به في ايقاع تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة
فعله النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن
بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص
لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعله
عم الذي عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب
والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع
في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قال بعضهم يجب
الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان
هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة
الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر
لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع وان لا يجيز فيتوقف والجواب
ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى
بتلك الجهة حتى يقوم المنع قال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيها الاباحة
لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان قوله
تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي
به عم في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم
والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنن

ثم شرع في تقسيم السنن في حقه عم وفي بيان طريقته في احكام الشرع
اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال
كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر
وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في
سمعه اى سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة
المراد منها العلم الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي
من الله تعالى والقران من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وهو اى ما ثبت الذي نزل عليه بلسان الروح
الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير
بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله او تبدى لقلبه اى ظهر بلا شبهة بالالهام من الله تع بان اراه
الله تعالى بنور من عنده اى بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال
الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد
وبالتامل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار
الحال فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا
ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهو الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا من حظه اى يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام
الشرع محتجين بقوله تع وما ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق
الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله
تعالى وما ينطق نزل في شان القران معناه بهذا القران بهوى نفسه
والعرب يجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اى بالقوس
وليس معناها اى ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نفي عن
النطق بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد
لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار الحال لانه لا يعز

عل

على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة
النص بلزوم الوحي كما وجب على المتيمم في طلب الماء في موضع يرجى وجو
ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل
بخوف فوت الغرض فذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار
الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق
بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم
عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان
ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته
اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله
عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب عليه
والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل
بخلاف ما يكون من غيره اى يكون الاجتهاد من غيره عم من البيان بالراى
حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظيرا
لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وقوله وهذا اى اجتهاد النبي عم كالالهام
وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اى
في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تع وان لم يكن
في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا
قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين
الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان
ذلك كان فيمن تقدم قيده بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا
اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم لا يلزم علينا اتباعه لانهم
حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسوله عم لما تحققت شبهة
السماع في قول الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد
الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله وفعله معتقدا للحقية
من غير تامل في الدليل يترك به القياس اى قياس التابعين ومن بعدهم

قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر لاحتمال
السماع من النبي عم بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر وكان قوله مقدما على الراى
ولئن سلمنا ان قوله صادر من الراى فراى الصحابي اقوى من راى غيرهم لانهم
شاهدوا الرسول والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط
فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما
لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن
بهم المجازفة والكذب ولان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس
فرايه يحتمل الخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اى
من الصحابي سواء يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض
الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر
فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق علماء اصحابنا وهو ابو حنيفة رح
وابو يوسف ومن تابعهم رح بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير
كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة ايام وكفساد
شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه
عملا بقول عائشة رض لتلك المراة القائلة اني بعت خادما من زيد بن
ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة
وقد باعت بستمائة بعد ما اشتريت بثمانمائة بئس ما شريت و اشتريت
ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب
واختلف عملهم في غيره اى عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر
مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها
يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام
قدر راس المال قال ابو يوسف و محمد رح قدر راس المال ليس بشرط في
السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريفات
من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس
مع انه روى عمر رضي الله عنه خلافه وابو حنيفة رح شرط الاعلام لجواز

السلم

السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض
والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز كالحريق الغالب والغرق
الغالب فلا ضمان عليه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله
فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالفهما ابو حنيفة رح المروى
عن علي رضي الله عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف
اى الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لا تفرع عن تقرير الاقوال اشار الى
محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تخصيص محل النزاع يجب ان
يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اى من الصحابة من غير
خلاف منهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك الخلاف
بالراى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد
فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك القول بلغ
غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز
خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابي كشريح والحسن
البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر
كذا روى عن ابي حنيفة رح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة
والضعف مثل رايهم ويجب تقليده كتقليدهم فقد صح ان عليا
رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهود فقال
شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض
فشهد قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها
واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راى علي رض جواز شهادة الابن لابيه
فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى الى قاضيه فقضى
عليه فرضي به فقال اليهودي لعلي صدقت وانها لدرعك ثم اسلم اليهودي
وهو الصحيح وظهر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المص رح وعن

ابي حنيفة رح انه قال لا اقلدهم رجال ونحن رجال الا ان قول الصحابي انما جعل
حجة لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة صحبته ع م ومشاهدتهم احوال
التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه
الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الراي
كان هو مثل ساير ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين
سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا
خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء
في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يزل ببيته
حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله العتبي

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع
الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على
قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراي
فقال اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به
الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق
الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا
شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا
منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون
البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل
عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل
وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان
الساكت في امر الدين شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد
الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على كل
واحد منهم في حكم حادثة حرج فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت

صح

من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس باجماع
لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعلهم تاتي تاملهم الى الجواب
فلا يدل على الرضاء كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه خالف عمر رضي الله عنه
في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته فخفت
درته قيل قد صح عن الشافعي رح انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد
الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي رح بهذا لانه اذا كان سكوت القليل
دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلان يجعل
سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضى اولى وللقائل ان
يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يودي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من
عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر
رضي الله عنه كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع وانما لم يتعرض المصنف رح لتعريف الاجماع
لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا
والمجتهد ياتي في باب القياس الا فيما يستغنى عن الاجتهاد كنقل القران وعدد
الركعات ومقادير الزكوة وهو استقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه
كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع بدعة ولا فسق لانه يورث التهمة
ويسقط العدالة والاهلية اما تبتعها العدالة وذهب ابو بكر الباقلاني
الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول
الامة انما يكون حجة بعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة
للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان
يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم التقليد وكونه من
الصحابة او العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون لا يشترط
وقيل هو شرط لان النبي ع م صرح واثنى عليهم اصحابه وهم في الامر بالمعروف
هم الاصول فقال ع م اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا

اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط
لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون
منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث من
كره الاقامة بالمدينة وبانه محمول على نفي الخبث في زمن رسول الله عم
وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس
بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي رح شرط لان الاجماع انما يثبت
باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع
محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية
الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص
والزيادة على النص نسخ لا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما رجع بعضهم
بعد الانعقاد فعندنا لا يصح الرجوع وعند الشافعي يصح وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رح يعني اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي رح
الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا
لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو
مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح
قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة رح يمنع من الانعقاد
وعند محمد رح لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة
مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد رح لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة رح في رواية
الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف في بيع ام الولد فعند
عمر رضي الله تعالى عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويمكن ان يجاب
عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الاجماع الثاني اجماع مختلف
فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله
اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا

فيه

فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم
الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف
الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة
فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق المخالف
الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول
الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب
مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى
يتحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا
يتصور تواطئهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لم يبق من
المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه
لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا لله فانه يدخل
تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد
ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع
لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع
شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا
ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين وانما قيد بالحكم
الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم
اذا اجمعوا في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة
انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول
الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذين يجب
متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضهم باعيانهم

نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
فالله تع وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الاثنين
منهم تقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت الله تع لم يحكم لهما
بالعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من
صدقهم والداعي اى مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم
على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب اليه قوله لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا بالقبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا
في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمات
الجدات وبنات البنات بقوله تع امهاتكم وبناتكم قال بعض لا ينعقد
الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة
المشهورة لا يحتاج الى الاجماع و قال بعضهم لا ينعقد الا بدليل
قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام
والتوفيق بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب
كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان القول لا تصور
منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى
من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام
فالاجماع فيهما واضح عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغنا بالاجماع
عنه كذا في الاسرار فاذا انتقل الينا اجماع السلف اى الصحابة باجماع
كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل
قطعا كاجماعهم على كون القران الذي كتاب الله وفرضية الصلوة ونحوها
واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان
كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول
عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض

الشافعية

الشافعية الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي
وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد
بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل
من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم
فالاقوى اجماع الصحابة نصا اى تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل
الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يعني ثم بعد هذا الاجماع الذي
له نص البعض اى بعض الصحابة وسكت الباقون لان الساكت في الدلالة
على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي و
ان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام [illegible] من النص
ثم اجماع من بعدهم اى اجماع كل اهل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر
فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة خبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان
اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابي
ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي
اعلى رتبة من التنصيص لا يقال انما انحطت رتبته عن الاجماع السكوتي
لكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي
والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه
مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما
على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال باطل و
لا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد
بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد
مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة
خاصة اى ذهب بعضهم الى كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان
ما عداها مخصوص بالصحابة والصحيح ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل باب القياس القياس في اللغة التقدير

وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه
غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب
لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتاخر
لا يصح لان المعدوم ليس بشيء والقائل ان يقول الاتم جريان القياس بين
المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين
ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره
به سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره
صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت
هو الله تعالى وقال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لزم منه انتقال العرض
وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور
الشرع وفيه بيان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته
او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة
فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس
شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه والاوجه الاتباع
ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان في
اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق
الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قال ثعلب من كبار ائمة
اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم
حيث بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله تعالى قال فان

لم تجد

لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عم
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس
حجة لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان
لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه
سأله عما يقضي به بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة
والكتاب دل على وجوب اتباع قول النبي عم فكان كتاب الله تعالى دالا
على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في الكتاب تفريط والمراد من قوله
بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب
بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء وفسر قيد الاعتبار بالتامل وان
كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات
عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم و
لما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامة للسبب
مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنهم لنكف عنها
احترازا عن مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس
نظيره لان النظر فيما تضمن الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة
باسباب قصرا كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما
ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك وجود مثل
معنى الحكم المنصوص عليه في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص فيه فدل
الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة
النص وهذا الاستدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه
دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت
الاعتبار المامور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على
كون القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات

وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات
فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التامل هذا
استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التامل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها
اي غير الفاظ الحقايق لها سايغ اي جائز كالتامل في الانسان والشجاعة
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين
ثابت من حيث انه تامل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه
مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز
القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لا نم انه قياس بل هو
اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل
فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس
الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود
وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل
بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل اخر او اهمال الحادثة وكلاهما منتف
وبيانه اي بيان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان
النظر في كل منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة
بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق
بواسطتها ما دخلت عليه وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا
وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة
مكيل اي الحنطة شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره فقوبل
بجنسه وقوله مثلا بمثل حال مما سبق يعني بيعوا الحنطة بحنطة اخرى
متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين
البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط
واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره
بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل
والمراد بالفضل في قوله الفضل ربوا الفضل على القدر اي القدر الشرعي

الذي

الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين وحفنة
بحفنتين وفي بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمة
اي حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية
فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله
عم الفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين وهذا اي الذي
ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي
العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية
في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها تقتضي ان يكون امثالا
متساوية ولن يكون كذلك اي لن يكون امثالا متساوية الا بالقدر و
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا
ان لم يوجد القدر كما في الحفنات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل
الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
والى الجنس اشار النبي عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا
بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقط
قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نم ان
المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف
مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا
جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز
ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء وهذا
حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة
النص لا بمجرد الراي ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه
نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدهن امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون

العقد خالیا عن العوض وکونه حراما علی طریق الاعتبار المامور به وهو
ای الاعتبار هو القیاس المتنازع فیه بیننا وبین نفاته نظیر المثلات ای العقوبات
النازلة بالامم السالفة فیکون کل منهما ثابتا بالنص فی محل معللا بعلة
اشیر الیها فیه فیکون الاعتبار بالتامل فی الحکم الشرعی وهو قیاس غیر
المنصوص علی المنصوص کالاعتبار فیما ذکرنا قال الله تعالی قال هو الذی
اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لاول الحشر ما ظننتم
ان یخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتیهم الله من حیث
لم یحتسبوا وقذف فی قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بایدیهم وایدی
المومنین فاعتبروا یا اولی الابصار الایة نزلت فی یهود بنی النضیر حیث
صالحوا رسول الله صلی الله علیه وسلم حین قدم المدینة ان لا یکونوا علیه فنقضوا العهد
فی وقعة احد ثم خرج صلی الله علیه وسلم وامرهم بالخروج من المدینة فاستمهلوا عشرة
ایام فکان المنافقون الیهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوکم فنحن
معکم فان خرجتم لنخرجن معکم فلما ایسوا من نصرهم طلبوا الصلح
فابی صلی الله علیه وسلم علیهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج ای وقت اول الحشر وهو
حشرهم الی الشام فظن الناس ان لا یخرجوا من دیارهم لعزتهم وظن بنو
النضیر ان حصونهم مانعتهم من الله فاتی امر الله ومعنی تخریب بیوتهم
انهم خربوها لحاجتهم الی الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان
لا یبقی للمسلمین بعد جلائهم مساکن ومعنی تخریبهم بایدی المومنین
تسببهم فی ذلک فانهم اغروهم وکلفوهم علیه فالاخراج من
الدیار عقوبة کالقتل کقوله تعالی ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم
او اخرجوا من دیارکم جعل الخروج عدیل قتل النفس فاثر بنو اسرائیل
القتل علی الخروج والکفر یصلح داعیا الیه ای الی الاخراج کما یصلح للقتل
فیکون الذین کفروا بیانا للجنایة وقوله من اهل الکتاب بیان لمحل
الجنایة وقوله من دیارهم بیان لمحل العقوبة واول الحشر یدل علی
تکرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافیة یدل علی الحشر الثانی

بعده

بعده وهو اجلاء عمر رضی الله عنه ایاهم من خیبر الی الشام ثم دعانا ای الله
بقوله تعالی فاعتبروا الی الاعتبار بالتامل فی معانی النص للعمل به ای بما وضح
لنا من المعنی فیما لا نص فیه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا
توقیا عن مثل ما نزل بهم فکذلک ههنا ای وکذلک فی الشرعیات لاستخراج
مناط الحکم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فیما لا نص فیه والجواب عن
نفاة القیاس اما عن الایة فالقران نزل تبیانا لکل شیء والقیاس شیء من
تلک الاشیاء المبینة فی کتاب الله وکل شیء فی الکتاب لا یکون باسمه الموضوع
له لغة فیکون تبیانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرای الفاسد
بدلیل قوله صلی الله علیه وسلم فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فان قیاس المعدوم بالموجود
فاسد لانه لا مماثلة بینهما علی ان اسناد الحدیث ضعیف ضعفه البخاری
والنسائی وعن المعقول وهو ان تعلق الحکم بمعنی من معانی النصوص
وان ثبت بدلیل فیه شبهة لکن وضع الشرع الاسباب علی وجه یکون
فیه شبهة لاجل العمل کالایات الماولة والعام الذی خص منه البعض فکذا
هذا والاصول فی الاصل معلولة ای الاصل فی النصوص من الکتاب
والسنة واجماع الامة ان تکون ذات علة وهی وصف یکون الحکم متعلقا
به هذه ثلثة احکام الاول ان الاصل فی النصوص ان تکون معلولة
والثانی انها معلولة باحد اوصافها لا بکلها ولا بکل واحد منها والیه اشار
الا انه لا بد فی ذلک من دلالة التمییز ای دلیل ممیز ما هو العلة من غیرها
والثالث قوله ولا بد قبل ذلک ای قبل التعلیل من قیام الدلیل علی انه
للحال شاهد ای ان النص معلول فی حال القیاس واللام تکون بمعنی فی
کقولهم کتبته لخمس بقین من رجب ای فی خمس ولا یکفی کون الاصل
فی النصوص التعلیل عن عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص علی
العلة الجامعة بین محل المنصوص علیه والفرع شهادة منه علی حکم الفرع
فیکون شاهدا علی ثبوت الحکم فی الفرع ثم القیاس تفسیر لغة وشریعة
کما ذکرنا وشرط ورکن وحکم ودفع فهذه الامور الخمسة تجب معرفتها

في القياس فشرطه ان يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند
اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين
هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قوله
بيع الارز متفاضلا او لا شبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه
غيره وعلى ما يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه
هو الثاني لان الذي يبتني على الغير هو الحكم دون المحل فاذا عرف هذا
فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص
المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي متفردا مع حكمه بذلك المحل ليس المراد
من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس
الا يرى ان اهل الزمة لما خصوا عن اية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان
بالقياس الى آخره الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بينهما
وبين مع ان مع للابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بنص او الباء
للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه
بذلك المحل وهو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين وان كان المراد
من الاصل الحكم محل الحكم فالباء في بحكمه تكون صلة الخصوص وهي تدخل
على المقصور كثيرا فيحمل على القلب الخصوص كشهادة خزيمة رضي الله عنه
اي قبول شهادته هذا هو الحكم الذي خصت شهادته من عموم ساير الشهادات
المشروطة بالعدد ليس المراد الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الزمة لما خصوا عن اية القتال
الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ما روي ان النبي عم اشترى
ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهداء
فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت
الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما اتيتنا من خبر السماء افلا نصدقك بما تخبر به من اداء
ثمنها فقال عم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل عم شهادته كشهادة رجلين

كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان
فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد
في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية
الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين ساير الحاضرين لتفرده
بجواز الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره بناء على
على العيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به
الباء فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يأتي المجهول منه الا بالصلة والضمير
راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا
كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله
عم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس
المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة
شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه
لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من
شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل
بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله
اعترض ههنا بان تعدي الحكم هو انتقاله من محل الى محل آخر محال لانه عرض
لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له و
اجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل الى الفرع مجازا
وعن الثاني بان المراد تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بد من ان يكون
تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي
حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
لا يقال الاية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس
يجري في الاسماء ايضا الا ترى ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل اشتداده

واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد الظن والشدة
حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف
مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر
فلا يكون حجة علينا ولا نم ان الاسم اللغوي ثبت قياسا بوجود معنى
الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم بالذات
والخزف ايضا قائم بالذات مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وما ذكرنا من
الاقيسة في الكتب ثابت في التوضيح والثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص
اذ لو كان فرعا لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس
السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة
الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس
الآخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك
الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل
فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم
اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الجامع باصل وهو
باطل والسادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان كان
حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان
باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان
كان حكمه موافقا لحكم القياس كان صحيحا ومؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل
لما بين المص الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من
الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان
يقال الزنا سفح ماء محترم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فتكون
اللواطة زنا فيجري عليه حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي بل قياس في الاسم
وهو غير جائز ولا تصحيح ظهار الذمي لكونه اي لكون التعليل تغيير الحرمة
المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية هذا تفريع
على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى لا يحرم الوطء وعند

الشافعي

الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لها
فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو
ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت
الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير
متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب
على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم وهو لا يصح من الكافر والواجب
بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق
اهلا ولا للتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع
على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في
نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل
اولى اما الخاطئ فقط واما المكره فلان فعله ينتقل الى المكره فلا يبقى المكره فعل
اصلا فالخاطئ عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في
الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي
اوجده الا يرى ان حق لهم فانما اطعمك الله وسقاك بخلاف الفرع وهو
فعل الخاطئ والمكره لانه وجد من عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه
وان كان هو مخلوق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا
لوجوده بكسب العبد فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره
تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل
من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ والمكره كما في القتل
خطاء فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس
بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة الولد المستحق للكرامات
البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه
وهو الوطء مقامه ويستوي في ذلك الوطء الحلال والحرام ولا لشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي
الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط

فيه الايمان كما شرط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه
تعدية الى شيء فيه نص بتغييره وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان
النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له
والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح
به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن شرط الثالث ان يبقى حكم النص
بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص
لان قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير
ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي رح في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام
لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل
بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو
المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة
وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا
في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير النص في عين المنصوص عليه
اولى وانما خصصنا القليل من قوله ع م لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص
في الربوا بالتعليل لان قوله ع م لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل
تقرير الجواب انه ع م استثنى الحال اذ المراد حال التساوي في الكيل بقوله ع م
الا سواء بسواء والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء
الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه
مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن
يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل
بالاجماع وكان اول الكلام دليلا على انه لم يتناول القليل فصار

التغيير

التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حال من النص التعليل لا به اي لا بالتعليل
وانما سقط حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله
تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي ع م في الابل بقوله في خمس من الابل شاة
فكان حق الفقراء في صورة الشاة ومعناها فانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية
صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقع
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقراء في الصورة سقط بالنص اي بالاذن
الثابت بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب
مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقرة ونحوهما ثم امرهم اي
الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضائها وعد الله للفقراء بقوله تع انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين وذلك
لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده الله للفقراء من عين مع اختلاف
المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق
المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل
الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد
التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال
ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه
ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف فلا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم
فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على
الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص
ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ
العراق فيكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا
الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك
الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة
دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون ووجه

الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم
في الاصل بالعلة فمن اين يتاتى التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل
صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون
النص اولى منه وانعدام النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره
في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة
اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع
لان القياس لا يكون الا ابانة في حكم الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة
بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا
المقام المراد من قوله جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون
في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي من
الاوصاف التي يشتمل عليها النص اي ثبت حكمه به عدى في قوله على حكم
النص بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز
من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد ان يكون
ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن
جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز
بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس بوجوده اي بوجود ذلك
الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس
اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع
فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا
قال ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا
للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى
المذكور موقوف على الثلثة الباقية ومما اي ذلك المعنى الذي جعل علما
على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها
لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في الحلي النساء وقلنا

يجب الزكوة على المصوغ منها كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو
مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب
الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة
بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضا كالانفجار في قوله ع م فانه دم عرق
انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي
في العرق ليس بمنفجر واسما جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله ع م
للمستحاضة توضأي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر
فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على
اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم
جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب
الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم
لتعدية الحكم الى الفرع لا لا الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح
وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله ع م
الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهي
القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة
عند الشافعي والاقتيات والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء
الدين عن الميت قال النبي ع م للمراة التي سالته عن الحج عن ابيها ارايت
لو كان على ابيك دين فقبضته اما كان يجزيك فقالت نعم قال دين
الله احق لان قوله ع م دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك
بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او
الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم
التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله ع م
انها من الطوافين وقوله كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص

كتعليل جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد
لكنه ثابت باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا والعدم
صفة فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ودلالته اى دليل
اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس
هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة صلاحه و
عدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة
الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما
لا تقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف
فى عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لا ينكره احد والثانى ان يظهر اثر
عين ذلك الوصف فى جنس ذلك الحكم وهو المذكور فى الكتاب كتاثير
الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه
ولاية النكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة
والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء
الصلوة المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر فى عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه فى جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة
السفر فى جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة
ونعنى بصلاح الوصف ملائمته وهو اى الملائمة تذكير الضمير باعتبار
كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم
وعن السلف اى الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم
فى التعليل لان الكلام فى العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعى فلا يصلح
العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام الشرع
قال الغزالى المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت

الخمر

الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم
احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانها تناسب لا الى الاسلام لانه
عرف ناصحا لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر فى ولاية المناكح جمع منكح
بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد بها الانواع
والنكاح ليس متنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما
حذف الياء بعد الكاف والثانى جمع المفعول على مفاعيل مقصور على
السماع وقولهم مناكير وملاعين ومكاسير شاذ كذا فى الشافية لما يتصل
به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير فى به يرجع الى الصغر اعلم
ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا فى انكاح الصغاير
معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعى وفائدة الخلاف
تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو بغير رضاها لا ينفذ
عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا
له فانه اى الصغر مؤثر فى اثبات الولاية فى مال الصغير فان الصغر مظنة
العجز دون البكارة كتاثير الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة
يعنى التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذى
علل به النبى عم سقوط النجاسة عن الهرة فى قوله عم الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشاء الضرورة وهى تعذر صون
الاوانى عن الهرة والضرورة مؤثرة فى اسقاط النجاسة فكذا الصغر
منشاء للعجز والعجز مؤثر فى اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا
لتعليل رسول الله عم دون الاطراد يعنى ان الدليل الدال على علية الوصف
صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما يعنى وجود الحكم عند
وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان
فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشئ
او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشئ او غضب يحل
له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة

لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف
امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشئ ما يكون علامة
على وجود ذلك الشئ والجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق
الله تعالى جعلها امارات لايجابه القديم واما في حقنا فليس كذلك بل هي موجبة
لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها
بلا محالة كما نسب الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح وان
كان من الله تعالى والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقيا ومجرد الاطراد لا يميز
بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود
العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد ان تكون مؤثرة ومن
جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصح دليلا
لان استقصاء العدم اي عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة
يعني طلب العلة فانتهى الى طلبه عدمها لا يمنع الوجود اي وجود علة اخرى
من وجه آخر لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع
وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف
يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي رح في النكاح اي انه لا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف
آخر لما شرطنا اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط
بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة
لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من
المال فلما ثبت المال بالم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى
الا ان يكون السبب معينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس
الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في كون سبب الحكم المتنازع معينا
لا يكون به سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال
انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه

لم يغصب

لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان وهو الغصب فيصح الاستدلال
بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب
ومنها قول محمد رح الشافي المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك
لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني تما يجب الخمس فيما كان في ايدي الكفار وانتقل
الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان
قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج
اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال قيل هو الحكم بالثبوت في
الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث
لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمله بموجب الاستصحاب
لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل
هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل
يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته
الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على
حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك
الدليل كما ثبت الشرائع بعد وفاته عم اجاب المص رح عنه بقوله لان المثبت
ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه
لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى فلو كان البقاء عين الوجود لما انفك
البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد رسول الله عم لتقرر
الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص
القران وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يختص في كل حكم عرف وجوبه
اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان
المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد
في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر
والاجتهاد كان استصحاب المستدل اي جعله حال البقاء على ذلك اي على
الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون

حجة موجبة اى ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة
الخلاف تظهر فى مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى بالشقص اذا بيع من قلنا ح
الدار وطلب الشريك الشفعة وانكر المشترى ملك الطالب فيما اى فى السهم
الذى فى يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو فى يدك بالاعارة ان القول
قوله اى القول للمشترى ولا تجب اى لا تثبت الشفيع الشفعة الا ببينة
اى باقامة البينة على ملكيته ما فى يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعى تجب بغير بينة
لانه يصلح للدفع والالزام عنده ووضع الشيخ المسئلة فى الشقص ليتحقق
خلاف الشافعى فى استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة فى الجوار ومنها
بحث قال العبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول
قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال
لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعى القول
قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد الدليل ولم يظفر
به بتحصيل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظنى حجة تصلح للالزام قلت لا نم
ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام به الدليل القطعى على اعتباره ولم يوجد
هذا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل
بالتحرى والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافى امرين كل واحد
منهما ما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر فى غسل المرافق انه ليس
بفرض لان من الغايات ما يدخل فى المغيا كقولهم حفظت القران من اوله
الى اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق فى
وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بلا دليل يعنى هذا الاحتجاج فاسد لانه
عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباى دليل يثبت هذا
الحادث فان قال دليل تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد من
مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل
يعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال اعلم نفى الشك لانه مع العلم

لايجتمع

لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل فيه وفى بعض
الشروح ما دخل دخل بلا دليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا
فى المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل بخلاف سور الحمار لان تعارض الدليلين فى نفس السور وفيه
نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما فى
الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره فى التوقف لا فى الميل
الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل الامين الى احدهما لان
وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك بلا ترجيح لا يتصور فينتفى وجوب
الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اى من الاطراد الاحتجاج
بالوصف الذى لا يستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر
اليه فيتعدى اى الى ان الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعنى لا يوجد ذلك
الوصف فى الفرع كقوله اى قول بعض اصحاب الشافعى فى مس الذكر انه مس
الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس
عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان
جعل مع وصف اخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك فى الفرع والاحتجاج بالفرع
المختلف فيه وهو ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا اختلف
فى كونه علة للحكم كقولهم فى الكتابة الحالة فى انها باطلة انه عقد لا يمنع من
التكفير اى من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا
فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع
جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع
من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها
مانع عن جواز الاعتاق الصحيح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة
فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك فى فساده بحيث
لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اى قول بعض اصحاب الشافعى فى منع
جواز الصلوة بثلث ايات انه ناقص العدد عن سبعة فيريد بها

الفاتحة فلا يتادى بها الصلوة كما دون الاية اى كما لا يجوز بما دون الاية وهذا
ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة فى عدم جواز الصلوة ذكر فى المحيط
ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرا سبع ايات من القران متفرقة
او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل
هذه التعليلات ضلال وخوض فى الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستفيدين
وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقه بعيدين
والاحتجاج بلا دليل لا خلاف فى انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله فى هذه
الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله فى هذه الحادثة واما النافى للحكم
كمن قال ليس على المجنون والصبى زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب
الظواهر لا دليل على معتقد النفى بل يكفى التمسك بلا دليل وهو المراد من
قوله والاحتجاج بلا دليل قال بعضهم يجب على النافى فى العقليات فقط
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا فى الاثبات ولا فى النفى تمسك اصحاب الظواهر
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فانه عم علم نبيه عم الاحتجاج
بلا دليل واحتج من خص العقليات بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات
يدعى حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد فى الدار زيد ليس فى الدار واما
فى الشرعيات فمدعى الاثبات كوجوب شئ وندبه مدعى حكما شرعيا واما النافى
فينكر وجود الوجوب ويدعى انتفائه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او
نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبى عم بطلب
الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفى اصلا للدليل
المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفى ضرورة اذ لا واسطة بين النفى
والاثبات قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافى عالما بجميع
الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو حنيفة رح لا خمس فى العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا
احتجاج بلا دليل قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك

حيث

حيث قال محمد حاكيا عن ابى حنيفة رح لا خمس فى العنبر قلت لم قال ابو حنيفة
لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس لانه بمنزلة الماء
ولا خمس فى الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لا يجب فيه الخمس
لانه انما يجب فيما كان اصله فى يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب
فى بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس
وجملة ما يعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن
بيان شرط القياس وركنه شرع فى بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم
اى العلة او وصفه والثانى اثبات الشرط اى شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب
يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة او لا فعندنا يحرم وعند
الشافعى رح لا يحرم وهذا الخلاف وقع فى موجب الحكم فلم يصح اثباته
بالراى وانما يجب على المدعى الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه
لان الثابت به ثابت بالنص فعلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة
النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل
وهى الحلول فى احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث
انه بعض العلة اخذ شبهة للعلة فاثبتنا به شبهة الربوا لان الشبهة
كالحقيقة فى هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا ووصفه السوم
فى زكوة الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هى
شرط للزكوة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز
التكلم فيه بالراى بل بالنص وهو قوله عم فى خمس من الابل السائمة شاة
ولا اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم من غير
اشتراط السوم والشهود فى النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف
فى اشتراط الشهود فى النكاح وهى شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته
ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو متمسك
بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اى فى الشهود وهذا

مثال الاثبات صفة الشرط الاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد
النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفا في صفة الشهود وهي
الذكورة والعدالة فعندنا لا اشتراط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير
شرط العدالة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا
لم يصح قوله وشاهدي عدل نحو كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي
والبتيراء تصغير بتراء وهي تانيث ابتر كالحميراء تصغير حمراء تانيث احمر
هذا مثال الاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة
ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي رح وهو يتمسك بما روي ان النبي عم
قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي
عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال الاثبات صفة الحكم اختلفوا في
صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا
وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي
رحمهم الله تعالى سنة لقوله عم لا حين سأله الاعرابي بقوله هل علي غيرهن
والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت اي حكم النص فيما
لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل
عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي
لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل
بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة
بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص ويكون العلة
صحيحة بدون التعدية فكذا هذا والا ان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها
في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو
باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل
لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص
وموضوع التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى
التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت

انه

انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه
الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان
يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب
علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل اخر وهو ان الحكم في المقيس
عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم
مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل
بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال
عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان
كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور ان يقول لا يجوز
ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع
فينقطع الدور على انه دور توقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان
باشتراط سبق كل منها على الاخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها
باطل الخلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق
التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب
وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته
ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه ووجد ما كان
شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ولاية ذلك ولا خلاف
اتفاقي ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق
التعدية من اصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فيعلل
ويعدى الى محل اخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو
اختيار الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى
جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد ان يقول
ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل
اللواطة سببا للانضاف يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا
واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك اتحال

مع ذلك استناده الى خصوصية كل منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرط
بقاء حكم الاصل ولم يبق فى الزنا الذى هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا
للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشئ الى نظيره وذا يتحقق فى الاسباب
والشروط كما يتحقق فى الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن
كونهما موجبين للحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد اذا كان
مشتركا لا يخرج من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية
الزنا فالمراد من قول المص رح فالتعليل للاقسام باطل ابطال ابتداء الاخرى
التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا ولم يبق
الا الرابع اى لم يبق القياس الا فى القسم الرابع وهو تعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على
العلة الظاهرة وهو القياس وعلى العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع
فى بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه
ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المص رح
فى شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان
وقوله يقابل القياس الجلى يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان فانه يقابل
القياس الخفى دون الجلى فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون
بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى كالسلم فان القياس يابى جوازه
لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عم من اسلم
منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس
مثل ان يأمر انسانا بان يحذو له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له
اجلا والقياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه
بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو
قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا فى صورة
هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس
بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط فى التخصيص الاول والنص

مخصوص

مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاوانى مثال الضرورة
فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى
تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير
مثال للقياس الخفى فان القياس الظاهر يقتضى نجاسته لان لحمه حرام كسؤر
سباع البهائم وفى الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين
ونجاسة سؤرها باعتبار انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع
الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحى اولى ولما
صارت العلة هذا شروع فى بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان
انواع الاستحسان عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على
القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى وفيه رد لمن طعن على ابى حنيفة
رح بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة رح
وهذا قول بالتشهى لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاح
وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق
عليها فى مقابلة القياس الجلى ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن
الشافعى انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوى اثره مثاله
سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر
الاثر وفى الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست بعينه بدليل جواز الانتفاع
بجلده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار
للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث
الدوام والصفا على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفنا وقدمنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده كما
اذا تلا اية السجدة فى صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية فى آخر
السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان
فى وسط السورة ينبغى ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقى فان ركع فى موضع

السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها اولم ينوها لانه
صارت دينا في الذمة فلا تتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في
الذخيرة وذكر ان الطحاوي شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة
ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه اخذ
قياسا يعني يقيم الركوع مقام السجدة التلاوة فانه يجزيها في القياس لان
الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود
في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود
دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود
والركوع حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجدة الصلوة فان لا ينوب عن سجدة التلاوة ح
كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه
القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان
السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما المقصود
به التواضع والركوع في الصلوة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع
فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة اي لا يجوز اقامة
الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه
والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين
المصنف رح الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر
والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف
الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية
ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري
والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البايع وان البايع يدعي زيادة الثمن
وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف

على الباقي

على الباقي كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على
المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند
احضار ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض
حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت العاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قام مقام المورث في حقوق العباد والاجارة
اي تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان
لان التحالف لدفع الضرر لكل منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال
وعقد الاجارة يحتمل الفسخ واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار
الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو قوله ع م
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري
لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع يسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص
فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا
بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رح يجري التحالف بين الوارثين
لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره
الاخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد
منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف
قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ
عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد
للقياس من الاجتهاد وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند
الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي
علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل
الخاص والعام وساير الاقسام ولا يشترط ضبطه بل يكفي ان يكون

عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام
وذلك مقدار خمسمائة اية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق
به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اى طرائقه وشرائطه وحكم الاصابة
بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد قد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف
اى في المسائل الفقهية واحد بأثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات
زوجها عنها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود رض اجتهد
اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن
الشيطان شاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان
الاجتهاد يحتمل الخطاء قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه يكلف المجتهد
باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما
ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير
الجهات كلها قبلة والحق انه في موضع الخلاف متعدد عندهم هذا في
النقليات لا في العقليات التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد
بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى
والجواب عنهم انهم ما كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين
في الاجتهاد وان اخطاء بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضال
عنه فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من
وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء
ولانه ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة رح
قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين من علم حال امامه فسدت
صلوته لان الامام مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد ان اخطاء كان مخطئا
ابتداء اى في اجتهاده وانتهاء اى فيما ادت اليه اجتهاده عند البعض
واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله ؏ ان اخطأت فلك حسنة اطلق
الحسنة الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على
ان المجتهد اذا اخطاء يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء

بالاصابة ما عند الله منه ... ما كلفوا

اي في

اي في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون فعله فعلا شرعيا فيكون ماجورا ومخطئ
انتهاء اى في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء المطلق لا يستوجب
الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان خطاءه ليس الخطاء الكامل فتعين ان
يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اى ولاجل ان كل مجتهد
يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض
الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة
باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم
حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها
تخصيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة
على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع محتجين دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة
جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة
والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق ولا يحد ولا يقطع
وذلك اى بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك
اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في ~~صورة النقض~~ بعض الصور
مع قيامها اى مع قيام تلك العلة لمانع فصار اى المحل الذي لم يثبت حكم
العلة فيه مع وجودها مخصوصا من العلة اى خارجا من كونه محل تاثير
العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت
لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان
يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد
اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا للتخصيص
وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة
عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا اورد

عليه نقض لكنا ان نقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف
علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكن العلة الشرعية علة تامة فالتخلف
تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم تبق
تلك العلة علة فتخلف الحكم ح لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان
العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة
وهي تناقض ظاهر وذلك اي بيان عدم كون الحكم مضافا الى المانع عند
الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا اصبت الماء في حلقه انه
يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع
حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله دم تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي
لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال
انما اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي الصوم
لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل
الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا
ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة وبني على هذا
اي بني من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا في شرح
جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اي و
بني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا
بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم
انما هو باعتبار عدم العلة لا للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام
تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء
الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم

وهو

وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع
تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض
معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون القضاء او رضاء ومانع يمنع
لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه
حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء
ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع
فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ شروط
القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلي عن
الدفع قال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيد نا به لان العلل
الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة
لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفة الحكم عليهما
بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية ومؤثرة وعلى كل
قسم ضروب من الدفع والاحتجاج بالطردية وان كان فاسدا الا انه مال اليها
اهل النظر فلذلك ذكر العلل لتبيين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما
الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه
المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم
المتنازع فيه مع بقاء الخلاف وهذا القيد اهمله المص وهو محتاج اليه
ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير
لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى
مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب الشافعي رح في صوم رمضان انه
صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه
علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اينما كان
فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا
لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على
انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكنه لا يلزم من هذا ثبوت

ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم
ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا تعيين بتعيين
الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوصف وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم
كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف
قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا
وان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول
لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا اولا نسلم
ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد
كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول
بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن
تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون القول بالموجب تخصيصا فمن انكر
التخصيص لا يستقيم القول بالموجب والمص ممن انكره فينبغي
ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص
لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما
نحن فيه مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده الحاجه
وابطال كلامه معنى فلهذا اصح عنده والممانعة وهو عدم قبول السائل
ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل
عليه وهي اي الممانعة اربعة اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس
الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي يدعيه علة موجودة
في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة
الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب
كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب
الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل

انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف
للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح
للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار
انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع او في نفس
الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال
بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق لمحله
وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف
اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعل المعلل علة مثل ان يقول في
المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى ان التثليث
موجود كما في القيام والقراءة وعدمها كما في المضمضة والاستنشاق حيث سن
التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل قياس موضوع على خلاف
مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغاير الكتاب او السنة او
الاجماع بهذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم
اي كتعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلث
حيض [illegible] النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من
غير عرض الاسلام على الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف
الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في
الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك
حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام
المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم
ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الرفع
على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما

يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد اداء الشهادة
فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد فتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه
بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض
فيمكن الاحتراز عنه في كل الجواب عن النقض بان يزاد وصف اخر
ان كان العلة طردية وان كانت موثرة فكذلك ليس بنقض في الحقيقة
والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته كقول الشافعي
في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا
استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض
بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة
حكمية للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان كل
واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ
ليس شيء على الاعضاء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى بدون
النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة
عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير
معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل بدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت في
ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء
التي هي حدود البدن فان الراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا
العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس
فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير
معقول المعنى بل بغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من
حدث في المحل ليكون الغسل ازالة فهنا امران كون الماء طهورا ووصف
المحل بالحدث فالنية لا يصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء
كان الحدث معقولا وغير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت

قبل

قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى
النية بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا
حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقة فاما لو كان حكما
فازالته امر حكمي فيفتقر الى النية واما الموثرة اي العلل الموثرة فليس للسائل
فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض
عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها
لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع
الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض وكذا التاثير الثابت بها لا ان في مناقضة مناقضة
هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل
ان يكون فسادا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير
السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان
طولبنا ببيان الاثر قلنا هذا الوصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة
النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر
اثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا
على سؤر الهرة لانها طوافة قال النبي عم الهرة ليست بنجسة لانها من
الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا في نفي قطع اليد
في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس
المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان طولب بالاثر
قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال اتلاف
من وجه الا يرى انه يجب فيما دون النفس فلا يجوز لكنه اي لكن الشان
اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على الموثرة يجب دفعه اي
دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت
بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكره ان شاء الله كما نقول
في الخارج اي التعليل بالعلة الموثرة وايراد النقض الصوري عليها مثل قولنا
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان نجسا حدثا

فيثبت في صورة النزاع

كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج الذي لم يسل
يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه
اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن
الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا
لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى
الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس
انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل
ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة
فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون
منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب
غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء
وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج
فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا اي فيما لم يسل
لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة
وهو الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح
خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا
فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا
لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان و
بالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو
القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في الموجب للحكم
وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي
لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه

ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي في صورة الدم
فانه اذا دام يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند
اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت التسوية التي هي
المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة
وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من
الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين
ان المعارضة غير مقبولة لان السائل منتهض مستدلا وليس له ذلك
بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم اي قام دليل المجيب كان بانيا لا هادما
ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى
ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه
معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه
ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة
وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذه خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل
المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المص نفى المناقضة عن العلل
المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا والمناقضة
ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا
ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك
وان صح فيكون تسليم الدليل خيرا باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة
مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة
المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المص نفى المناقضة اولا عن العلة
المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي
المناقضة من كل وجه والمثبت ليس كذلك لانها ضمنية وهي القلب
وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة

والثاني جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب
العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم
لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة بحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل
بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما
شرعيا كقولهم اي اصحاب الشافعي فان الاسلام ليس بشرط الاحصان لان
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية
حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته لان النعمة كلما كانت اكمل كانت الجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة
وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم يعني لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة الحكم المعلل في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها
معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اي من هذه القلب ليس
المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه
هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق الاستدلال
لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون
دليلا عليه كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان
يكون كل منهما مظهرا للاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع
فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا
منهما تحصل قربة على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل به الشافعي
فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا و
الرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين
متساويان كالتوامين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر

وكذا

وكذا الروح والشيب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم
يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم
ماخوذ من قلب الجراب فان ظاهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك
ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك فظهره الى خصمك
حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل
بوصف يوجب خلاف ما اوجب المعلل وفيه مناقضة لان المطلوب هو
الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون
مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة
ثم يشهد للخصم الاخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا
معين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
والتعيين في صوم القضاء لان المص لما قال استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما
فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع
في صوم رمضان وحالها بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث
ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو
صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم
رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اعلم ان تجويز الاعتراض على
العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع
مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل صحيح عليه لا يحتمل القلب
حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب
تندفع ببيان التاثير كما تندفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل
الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على

كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجئ على كل طرد مالم يظهر التاثير
وفيه تقلب العلة من وجه اخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعيف
اى فاسد كقولهم اى كقول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النوافل
لا يوجب اتمام ما شرع ولا قضاء ولو فسد هذه اى النافلة عبادة لا يمضي
في فسادها اى لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج اذا فسد
يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فساده
لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اى النفل كالوضوء في عدم
الامضاء وجب ان يستوى فيه اى في النفل عمل النذر والشروع كما
استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي
في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة
ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع عملا بقضية
الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود
حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا
عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل
لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد
لان السائل ما جاء بحكم اخر ليس بناقض بحكم المستدل وهو المساواة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت
المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر
والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما في الفرع وهو
الصوم والصلوة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى
الفرع والاصل بطل القياس لان شرطه هو ان يتعدى حكم الاصل
بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا النوع من القلب

عكسا

عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان في اللزوم وفي هذا كان في عدم
اللزوم لاجل قلب الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع من
العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد
ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ
الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس قوي كون ظن الوصف علة
فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا
عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق
حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين
بالقلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي
ذكره المعلل والحال هو ان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم
اتباعا لفخر الاسلام والثاني اى النوع الثاني المعارضة الخالصة اى الخالية
التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم
الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع
خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف
حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير
فيه فيصح بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه
المعارضة تجئ على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل ما ذكرت وان
دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه كما مثاله ما اذا قال الشافعي رح المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول
سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه
وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات
او بزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء
فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن

تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تغير الحكم المتنازع
فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض وهو الاستيعاب وهذا
النوع من المعارضة من النوع الثاني من نوعي القلب وهو معارضة
صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاول لانها
تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه
هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها
مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وانما
ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار
لهذا جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه
بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب
والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها انكاحا كالتي لها اب فقال
اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى بولاية الاخوة قياسا على المال فانه
لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير
الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في
تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية
الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم
الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها
مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير
الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير
الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه
المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول واثبات لما ينفيه الاول هذا
هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما
اثبته المعلل واثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما
لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها
مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل من هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها

مثاله

مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه
كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي رح فقالوا
الكافر لما ملك شراءه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه
لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه
هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء
والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع
النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان
ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع
والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع
النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات
التسوية بين البقاء والابتداء وليس للسائل البناء فترجحت جهة
الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس
وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل واثبات ما نفاه
بل يعلل بحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول
بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة
في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج
آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب
فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من
الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن
الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه
لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب
من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا والثاني

والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان
كل من الفراشين فاسدا فكذلك ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان
الملك والصحة احق باعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك
للاول والحضرة والماء للثاني فلان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح
يوجب الحقيقة فكان الحقيقة اولى من الاعتبار بالشبهة فلا يعارض
الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة
في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه
علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل
في علته وذلك باطل سواء كانت المعارضة بمعنى لا يتعدى يعني هذا
النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا يتعدى
عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه
السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانما عدمت في الفرع وهو الحديد
فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني
مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس
كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت
بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى
الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه وهو المعارضة
بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو
عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو
الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف
فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف
الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي
يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن
متعديا فساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل

التعليل

التعليل بطل المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا
سواء التعدي الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد
ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح
في الاصل اي في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكر اهل الطرد على وجه الفرق والقيل
منهم لان الجدلي يصح توجيهه فنذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثال
الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ
السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة
المقيس عليه يسمى المفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط
الحكم وهو من الاسولة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى
ان يذكر السائل كلامه بطريق الممانعة لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل
عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون العهدة
على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن
العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن
يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس
الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس
وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة
عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا النوع صحيح
في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول
منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة
ان يقول لا نم وجوب التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان الحكم في الاصل
وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت
في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد

والمولى اذا ادا وافسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن
لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل الى الابطال
من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا
شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان
لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما
كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في
حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يات المجيب الترجيح صار منقطعا
وان رجح عليه فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما
يقع في الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل
المتاخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل اخر او التوقف
وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر قيل في هذه العبارة تسامح
لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف
وتقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الاخر ويمكن ان
يقال وهو عبارة عن جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار
فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الاخر وصفا يعني لا يكون
ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات
غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان
احد النصين ظاهرا والاخر نصا واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد
في ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة
شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين
تعارضا فيبقى الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار لا يترجح
لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فتساقط الكل
بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة قوله وصفا القياس على قياس اخر يعارضه
بقياس اخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث اخر اليه
ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليها

ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات
لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل
وجرحه اخر جراحات خطاء كل واحدة منها صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح
صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة
منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة
اخرى لتقويتها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع
احدهما يد رجل والاخر رقبته فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في التاثير
لان الحيوة غير متصور مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر
في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الايتين العدول الى السنة
وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
ايتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الايتين
وعمل به يكون ترجيحا للاية التي توافقه اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا
او ان الاية كما تعارض الاية التي توافق الحديث تعارض الحديث
وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس اخر موافق
لاحد حديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به
وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة
صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشايع
المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتان سواء اي
متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة
نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم
سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا
نصيبه فطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة
وعند الشافعي يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق
الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص

وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لبيانا خلاف الشافعي رح وما يقع به
الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر
فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في سور سباع الطير فترجح
على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة
بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض
قلت العدالة ليست بعلة بل شرط الترجيح جانب الصدق ولئن
سلمنا انها علة فلا نم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة
عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص
لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل
وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به و
تاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على
زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف
على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل
مشهودا لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت
هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف هذا القياس الزم للحكم المتعلق
به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال
على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه
اولى من قولهم صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته
كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين //
مخصوص في الصوم دون ساير المواضع بخلاف التعيين المراد منه
المتعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الودايع
يعني اذا ادى الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده فلا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والغصوب اي في رد المغصوبات ورد البيع
الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه

ولان تاثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل وتادى الزكوة عند هبة جميع المال الفقراء او تصدقه انتهى

وقع

وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق
اولم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا اقوى واكثر
من صفة الفريضة على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة
الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد ساير الفرائض من رد الودايع
وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد
نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين
في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثرة في عدم
وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره
اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا
مطلق الفرضية لا يناسب هذا الايراد في هذا المقام لان المقصود بيان
ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم
الفرض لم يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت
والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين
اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد
كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم
ومسح الجبيرة وهو اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره
كالغسل ولا يشهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل و
يشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي ان
كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة
الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي
الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث به قوة في نفس الوصف فيصلح
للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست
بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال

اجيب بان الصوم ليس من جزء العلة بل التعرض فيه يجوز ان يكون بيانا للواقع لا لكونه معتبرا في العلية فظهر ان العلة مطلق الفرضية لا الصوم الفرض عند الشافعي والا يلزم ان يكون الشيء الواحد علة ومعلولا وذا لا يجوز انتهى

في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة
راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة
الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات
بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند
العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام الترجيح
يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد
الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي لم ينعكس قيل لا يصح
ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم
الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح
مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار
للعدم عند عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند
المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن
تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه والمسح باليدين يسن تكراره وما قالوا
لا ينعكس فان المضمضة يتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال
قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون
الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع به الترجيح
هذه الامور على ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من
اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه
المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان
المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل في الذات
اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان
الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني
الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فلما حكم العدم

في حق

في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من
الاصل فان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدث
من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت
من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم
دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير العين مستهلكة فرجحت
الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي
المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها
عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث
الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص المعاني التي يصح بها
الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما
يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة
الاشباه وهو ان يكون للفرع باصل الاصلين شبه من وجه وبالاصل
الاخر الذي يخالفه الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي
وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل
فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس وقد عرفت
بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ
يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه
هي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون
الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح
بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف
الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائزة عنده فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت
المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص

عندهم لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده
الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص ونظيره الا وصف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف
الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة
اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة
فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار
فيه للتاثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح
الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المص اقتصر على الاربعة في الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل النظر ولان ما سواها
من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا في الفاسدة
واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غايته
اي غاية الدفع الملجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل
من علة الى اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم
عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن
لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه سلط فانتقل المعلل الى
علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك
او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل على جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة
بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد
لان العبد مستحق للعتق بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب
نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه

انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا
اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث
علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال
الخصم سلمنا انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو
صيرورته كالخارج عن ملك المولى فقلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه
بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة
لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر
اثبات الحكم بالعلة الاولى ظاهرا واثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة
لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل
بوصف اخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب
نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم
ان خصمه ينازعه فيه فلما اظهر الخصم فيه الموافقة صار اراد ان يثبت حكما
اخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل
الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن نوع غفلة حيث
لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة
اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع
لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة
الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال
ولم يحصل انقطاعا لطال المجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه
اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد
يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل ابتداء كان اولى
ومحاجة الخليل عم مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى
لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت
لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة

وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر و
ذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا
ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقايق المعاني
في تحليل مواضع الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة
لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل
والحرمة والوجوب والندب وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب و
العلة وغيرهما فان حقوق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب
القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدم على القياس
لانه وسيلة له والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل
من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة
حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق
ضعيف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت
فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو
سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه يتعالى عن ان ينتفع بشيء
فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة
التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا ابيح ماله باباحة المالك ولا يباح
الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه
حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفع العار عن المقذوف
وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط بالعفو وما اجتمعا
فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن
الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث
وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية
انواع بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكوة

وغيرهما

وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو
صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق
وزوائد اما الايمان فالتصديق منه اصل محكم لا يحتمل السقوط والاقرار
ملحق بالتصديق لانه تعبير عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة
مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المرتبة
لتعلقها بالمال وتعلقها بالبدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر
النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكوة
لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة تقبح فيها ولا قبح في صفة الفقر
فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة عن الاوطان
والخلان وفيه قطع مادة الشهوات وضعف نفسه وكان الحج بمنزلة
الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم
من فروض الاعيان واما الزوائد فالسنن منها من نوافل العبادات وسننها
لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد
بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد
القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة
فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة
والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة
محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت اجزية على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة
فيها معنى المؤنة وهي الثقل والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة
وهي كونها صدقة ولهذا شرط لادائها صفة الغناء وشرط النية وجهة
المؤنة وهي ما تجب على الانسان بسبب راس يمونه ومؤنة فيها معنى
العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فلان العشر سبب حفظ الاراضي
لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة

المؤنة تحمل مشقة الغير يقال مانه يمونه اذا قام بمؤنته وكفايته

والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عم انكم تنصرون بضعفائكم فيكون
الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان تحصر في مصرف الزكوة واما
جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل هو الارض النامية وجهة العبادة
باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح ومؤنة
فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد
عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى
المؤنة فيه اصلا وحق اي الناس من حقوق الله تعالى حق قائم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له
سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تعالى
ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون
الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد
طاعة لله لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته
من كان خليفة الله في الارض وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس
الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى
كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن
اسم لما خلق الله في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد
كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك النكاح وغيرها وهذه
الحقوق كلها سواء كانت حق الله او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان
اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا
مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه احكامه كما في المكره على
الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق

منه

منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء
الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار
تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام
في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان الصبي اذا وقع في
الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت
حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف
خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف
عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا
مطلقا يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة
وعند الشافعي ضروري يعني تثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة
لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى
لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة رح وابي يوسف
استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم
الماء عند النقل الى التيمم بقوله ولم تجدوا ماء فدل على ان الخلفية بين الماء
والتراب كما نص على الحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الاية علم
ان الشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر الخلافة بين الوضوء
والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند
العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتني
عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانه يجوز
عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين
فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون مثلها وعند
محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فيكون
طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته واراد

به انتفاء ثبوت الخلافة بالراى لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالراى
بل بالنص وشرطه اى شرط كونه خلفا عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير
السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف واما
اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اى فلا يكون موجبا للخلف لم ينعقد السبب
موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالريح
والعروق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد
موجبة للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة بخلاف
على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو
الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة
الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه
المص وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا
القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من
غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل
فيه معاني العلل اى لا يكون له تاثير وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير
واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى
العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اى بين وجود السبب ووجود الحكم
علة لا يضاف الى السبب اى لا تكون مستفادة منه كدلالة انسانا يعني
اذا دل انسان انسانا ليسرق مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره
فلم يكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى
انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي
وبدلالة المحرم انسانا على الصيد فقتل يجب على الدال ضمان الصيد
قلت ذلك قول بعض مشايخنا المتاخرة استحسانا فقصدوا زجرهم عن
ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم

بعقد

بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة الامن عنه فيكون جناية
فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا
لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اى لو كانت
العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب صار للسبب حكم
العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما
سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين
المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود
لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة
العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة
اليها وههنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا
الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان
واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث
ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت لكرهما على السير لا على الاتلاف
وانما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط
بالسلامة لا على الطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين
بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق والعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق
تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت
حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى
سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت
لله او لغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والجزاء في اليمين
لغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يكن ان يحصل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما
كان اليمين والمعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى
سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا والشافعي جعل
اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة

عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان يحتمل ان يكون سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونها علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال بين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى

فيها كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر لان حقيقته لا يثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون المعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا هذا اشارة الى جواب عما يقال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي بطلانه فصار امعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال لا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهر رمضان عن ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى يصح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا

في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة
سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي
له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان
يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون
له تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهو ماخوذ من
العلل وهي الشربة بعد الشربة سمي الامر المثبت للحكم في الشرع بالتكرر
الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه النص وهو ما يضاف اليه وجوب
الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن
السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل
العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالعلل المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام اعلم ان العلل الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في
الشرع علة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني
ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون
علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي
باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة
اقسام علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع الاول صح
للملك والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانه مؤثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا تراخي عنه
وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط
فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم
يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين
بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليه فيقال

كفارة

كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار وللقائل ان يقول انهم فسروا العلة
اسما بانها هي التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع
للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى
لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له و
معنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ
فلا يكون علة حكما واورد المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر
والثاني قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير
اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت
الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق والعتاق
المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف
اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب
الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة لانه مؤثر لان الغناء يوجب
الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء
الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة
اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل
الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة
والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني
الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها والمراد مشابهتها بالاسباب
تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق
فيكون العتق مضافا الى الاول بالواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان
العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض
الموت وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث
لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف المطلق لكونه في مرض الموت
ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت

لان الحد لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحد مستندا
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم لم يثبت به والتزكية عند
ابي حنيفة رح يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رح علة الحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم
فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب
الرجم فكانت التزكية علة العلة والعلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم
فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا
على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا
هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين
الحكم وهي شهادة الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة
فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم
بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة
فههنا مضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة
تضاف الى الاولى كانت علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة
اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده
الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب
وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اي القسم
الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى وحكما
لا اسما كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره
فتكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل منهما وكذا امكن
وجود كل منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف له شبهة العلل اي القسم السابع
وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة
العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها
له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس
بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن

له

له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات
وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة
ولم يكن علة ايضا لان العلة هو المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس
او القدر محرمة للنسيئة لان في النسيئة شبهة الفضل فان النقد مزية على
النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة ولا يثبت
به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو
دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف
الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما
لانه وحده ليس موضوع الحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما
علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه ترجح على
الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين
فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان وجد في غيره لا تطلق
ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول
في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر فعنده لا تطلق في
الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو
القسم السابع كالسفر والنوم المرخص والحدث فان السفر علة للترخص
اسما لانه يضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر للافطار والقصر وحكما لانها
تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر
بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة
الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده
وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان
الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج
النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه معنى اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها
المص هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على
الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب

عايد الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما لكن
المص شبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي
عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وهي
من تلك الخمسة قسم آخر لم يذكره المص رح وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى
وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فيصير الاقسام
ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية
لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كالحركة للاصبع
مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها
زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار
المص رح واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة
مع الفعل وذهب بعض الى تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية
موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا ينفسخ بعد صحة فلا بد ان
يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى
زمانين قلنا ان الفسخ يرد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق
فذلك ضروري دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء
موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن
المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق
اذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج
المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بالاخبار يشبه التخيير من حيث
ان فيه جعل الامر موقوفا الى اخبارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق
بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل
يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك لما لدفع الضرورة
والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير
والاحتراز عن قربانها واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم

الآخر

العقود الشرعية صح

الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير
امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة
احتياج الناس الى معرفته دفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن
من وطئها ووطئها سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء
كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق
في ثبوت النسب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب
لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام
الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر المتخلل بين
الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة
ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة الحقيقة وفي
دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الخاص
ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في
اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز عن العلة ولا بد ان
يزيد هنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه
فانه ايضا ما يتوقف عليه وجود الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق
عليه اسم الشرط حقيقة بالاستقراء شرط محض كدخول الدار للطلاق المعلق
به وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار
بالنسبة الى الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فان انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده
وليس له تاثير فيه وشرط في حكم العلل يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم
اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان
علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط
لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع
ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها

او للاحتياط اي كون اقام السبب صح

لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا بيان

موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط
وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه و
ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك المانع
وكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان محضان
لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبليان مخلوقان من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم
اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل
بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا
الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل
فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر
وبقولنا لا يكون ذلك احترازا عما يكون منسوبا الى الشرط لانه يكون
فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا سابقا احترازا
عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان
كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان
هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فحين كان الشرط
في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة متقدما على العلة كان مشابها
للسبب في التقديم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا
لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم
على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط
على صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا لم تقدم لم
يتمحض شرطا بل كان مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لا يخرج
عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما
اذا حل قيد عبد حتى ابق فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل

والفعل الطبيعي فيه هو الثقل

الاباحة

الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد وكان الحل ازالة للمانع و
ايجادا للشرط فكان شرطا محضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة
صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به
كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط
بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع سببه عن الشرط من كل وجه وكان
التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان
اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق
يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رح فيمن
فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل مختار وقال
محمد والشافعي رح يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت
صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرطا اسما لا حكما وهو ما
يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم
عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما
وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون
شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما ويكون
الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها
الزوج احد الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق
عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه
صيرهما شيئا واحدا في وجوب الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذا في الاخر
ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند
وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا نزول

الجزاء فان قلت لا نم ان الاول لا يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع
الامة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع
وشرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط هو مثل العلامة
الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال
صيغة الشرط قد تخرج عن معنى الشرط كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان
يكاتب عبده اذا راى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم
فيه خير قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك
والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه
خير لحروف الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة
كقول المراة التي اتزوج طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة فكانت نكرة والوصف
في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان
تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان
اشار الى المعينة وقال هذه المراة التي اتزوجها طالق او قال هذه المراة
طالق لا يصلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف
في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى
تعريف اخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله هذه المراة فيلغو
في الاجنبية ونكير فا امراة ونص الشرط يعني صريحه يجمع الوجهين اي المعين
وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امراة فهي كذا او قال ان تزوجت
هذه المراة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من
الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة
كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود
الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة

عن

عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول
به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام
فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء من جملتها
كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد
من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا او الاحصان
المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين في غيرها قال شمس الائمة شرط الاحصان
على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح والعقل والبلوغ
فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا
تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده
فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم
انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان
الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن
حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا
حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو المختار لبعض
المتاخرين واما المختار المتقدمين واكثر المتاخرين ان الاحصان شرط
لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه
المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم
بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فلذا
الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بحال هذه
نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل شرط مجازي يعني اذا
رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون
دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكر
انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا
اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون

عند المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها
لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان
اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة
فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم
اليه ايضا لان شهود الشرط انما لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة
وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبارا
اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود
الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين مثل الضمان على شهود اليمين خاصة
لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا و
قضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت المعلق اتصال المحل لوجود الشرط فصح
تسميتهم شهود العلة واما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة
لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر
الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدي منهم لما ذكرنا في تعليل
بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه
لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة
في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه **فصل**
لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب
اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وكان معتبرا لو انه
خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون
العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود
الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة
بما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرم لما استقبحه

على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة
لذاتها بخلاف العلل العقلية انها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل
فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة
على انه يثبت بالشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها
اي المعتزلة قلت ارادوا به ما لا يدرك تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل
رؤية الله تعالى في الاخرة بلا كيف وجهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي
داخلا تحت ارادة الله لان كلا منهما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليس كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون
وجه حكمتها غير مدرك بالعقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عم فانه
قال لابيه اني اريك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي
فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذو رين
لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف اي التوقف
عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في
الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة رح وعليه
مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل
انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم رفع عن امتي القلم على ثلث الحديث
على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث لفظ الا انهم
يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرف للايجاب والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية
ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المص بقوله ونحن في الذي نقول
لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا
كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال
بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته واذا اعانه الله تعالى بالتجربة

واهمله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل
بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان استخفاف الحجة فلا يكون
معذورا وان لم يبلغه الدعوة ان هذه الموصل وليس على حد الامهال
دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل
ثلثة ايام ليس بقوى لان هذه التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان
العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى في زمان قليل وما لا يهتدى غير مفوض
تقديره الى العباد هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفوا عنه قبل ادراكها
ويعاقبه بعد استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن هذا الاعتقاد حتى
هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم
السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو
عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان
الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع متمسكين بقوله تع وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب
انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل
وان لم يكن مكلفا به اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط
عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث والجواب
عنهم يحتمل ان المراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض حجة
والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب حقوق الشرعية
له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب لا يثبت
الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد
وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد
بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق

والادمي

والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت
له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال الغير
فاتلفه ضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق
بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال
لم يكن جزء لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحقوق
من العتق والوصية والارث والنسب ولم يجب عليه شي حتى لو اشترى
الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب نفقة الاقارب واذا انفصل
عن امه ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان
الوجوب غير مقصود بنفسه بل الوجوب المقصود حكمه وهو الاداء
عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز
ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع
الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض
كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه اى الصبي اما نفقة
الزوجات فانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتباس
فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار
ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته
اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال
عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الارث لم يجب عليه
اى على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل
ولا يلزم عليه ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب
التاديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى تجب
على الصبي متى صح القول بحكمه اى بحكم وجوب الحق منه كالعشر والخراج فانهما
في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين
والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه
لا تجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة

فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي
والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل
والاهلية اي النوع من نوعي الاهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة
تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر لا خلاف ان
الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل
به وهي بالبدن واذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها ح
بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد
ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها
يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه
والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع
الاداء يكون صحيحا ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من
العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل تبتني عليها ذ يح
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا و
الحرج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم
اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا بدليل قوله ع م رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب
اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار
المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فقال ان كان حسنا
لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب
القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك
وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي وانما
حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته

المشركة

المشركة فمضاف الى كفره الباقي على كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم
اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعدما عقل
لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح ايمانه
قبل البلوغ في حق الاحكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين امراته
المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب لانه
نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في حق الاخرة ثبوته
في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه دون
قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مومن في احكام الدنيا ولذا اجري احكام
المسلمين على المنافقين في زمن النبي ع م وان كان قبيحا لا يحتمل غيره
كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد رح بصحة ردته
في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين
الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام
ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء
كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف رح
والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا
بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف يعتبر
ردته قلنا انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة
ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسنا وان يكون
قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها يحتمل ان تكون مشروعة
في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان
يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء
وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك
بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
والصدقة وقبضها يصح بمباشرته اي بمباشرة الصبي هذا هو القسم

الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق والعتاق
والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلا فان فيهما ازالة ملك من غير
نفع يعود اليه قال شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان
طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى
صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه الاسلام فان
ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد
وقعت الفرقة بينه وبين امراته كان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت
امراته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ
فعرفنا ان الحكم ثابت عند الحاجة وفي الداير بينهما اي بين النافع
والضار وهذا اشارة الى القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع
فانه اذا كان رابحا كان نفعا فان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة
والنكاح يملكه براي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام
راي الولي برايه باعتبار ان قصور رايه لما انرفع براي الولي التحق
هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابي حنيفة رح وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام
راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حكما انه لا ينفذ من الولي بالغبن
الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع
بغبن فاحش من وليه فعن ابي حنيفة روايتان وفي رواية
لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى
راي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي اذن له في
البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة

ذكرى كسلتى وحصتبنى كسلتى

الصبي

الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام
احد ابويه وكذا ينفذ بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية
فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب
الاخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت
ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كان بالبر وغيره
وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق
التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر ذلك واختيار احد
الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة
للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار
يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته
فيه لما روي ان النبي عم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عم
دعا لذلك الغلام فبركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله
في حق غيره كذا في المبسوط **والامور** المعترضة على الاهلية نوعان
سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه
ولهذا انسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوي على
المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن قدرة العبد وهو الصغر
ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل
لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول
احواله كالجنون لانه عديم العقل كالجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون
للمجنون تمييز وفرق آخر المجنون ليس له حد والصغير له حد حتى اذا
اسلمت امراته يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه
فابيا يقع الفرقة بينهما ويطالب المهر في الحال ثم الفرقة والمطالبة
عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا

العوارض السماوية ما لا يكون للعبد اختيار فيه [illegible] معنى انها نازل من السماء كالصغر والجنون والنوم والعوارض المكتسبة بخلافه اما بمباشرة الاسباب كالكفر او بالتقاعد عن ازالتها كالجهل ذكره السيد [illegible] رحمه الله

وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة في تاخير العرض لان الجنون
لا نهاية له ويلزم الاضرار الجلي بالمراة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز
لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي
نوعا من اهلية الاداء لا اهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط
به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة
والصوم والزكوة وساير العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل
السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في نفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان
لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب
توحيده دائما حتى ان اداه اي امن الصبي كان فرضا لا نفلا الا يرى
انه اذا امن في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من
حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وهو استحقاقه
الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا
ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو
نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك عنه الزام الاداء يعني
لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو
كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام
الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب
الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي
عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو
بعذر من الاعذار المراد من العهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة
والمواخذة ويصح عنه اي من الصبي بان يباشره بنفسه وله اي للصبي
بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
ما هو نفع محض لان الصبا مظنة الرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل
الى الترحم عليه وشرعا لقوله ع م من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم اي
الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطاء هذا تفريع على

قوله

قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو
والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق
العقوبة وفعل الصبا لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في محله
عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن
الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه
عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن
الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث
عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك
واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث
مبني على الولاية والجنون وهو افة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على
ما ينافي مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه ويسقط به كل العبادات
المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات
ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي
وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضر غير مشروع في
حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد
زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد فانه امتد صار لزوم الاداء مؤديا
الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضي
بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا
عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل
تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد رح
وهو الحق ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس
وجه الفرق ان الجنون الاصلي الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان
الدماغ الاصلي على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا

قال في التحقيق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه ما نقص عن حد الكمال مبني على ما خلق عليه من الضعف الاصلي ع م ٦

بالعدم
فلا يكون الحاقه كالنف واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل بمنزلة افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم
عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على
يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم يصر الصلوات
ستا عند محمد لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو
جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه
عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء
ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم
باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة وما لم يكن لها نهاية
يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فاكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار
ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه في قوله
باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا
يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو
كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح ثم استوعب باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون
والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه
القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي
الامتداد في حق الزكوة باستغراق الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل
في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام
الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل
لانه اقرب الى السقوط والعته وهو افة توجب خللا في العقل فيصير
صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام
المجانين فكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا
في عدم العقل يشبه باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن

خلل

خلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى
لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح عبادته وان لم تجب عليه
واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول
الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي التزام شيء فيه
مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه
بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فلا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده
ولو باذن المولى ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن المولى واما ضمان
ما استهلك من الاموال فليس بعهدة هذا جواب سؤال مقدر وهو
ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية
عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحل العفو شرعا
لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه
اي والحال ان يكون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها
ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك
بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال
العقل ويوضع عنه اي يسقط عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب
عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي يثبت
الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب
النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على
غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه ولا يثبت به قدرة
التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه
وبين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو ما يعتري الانسان بدون
اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه
على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة
لا بافة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وقوله لا بافة عن الجنون

وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف
بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا
كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائل طبعا الى الاكل
والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح
الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه وتغير حال البشر
فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام
الناسي في القعدة الاولى لانه محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة
انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان
من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يجعل اي النسيان
عفوا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن
استعمال القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان ل
اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز
ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء على تقدير
عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم
تمييز حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع
والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه وقهقهته في الصلوة
حكم يعني اذا قرأ الامام في صلوته وهو نائم لم يصح وكذا لا يعتد قيامه
وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلو ة
لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام فاذا قهقه لا يكون حدثا وفي الخانية
والخلاصة والنوازل تفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم في
الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه
يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه اي الجنون
يزيله اي العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه
اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته

بالتنبيه

بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان
او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال كالقيام ونحوه
يحتمل الامتداد فيسقط الاداء يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا
قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر
بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على
يوم وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار
صلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما ينافي الجنون وعند
الشافعي رح من اغمي عليه في وقت صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء
لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا بحديث
علي ان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر رضي الله
عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده
في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى
عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده
غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق هو عجز حكمي جعل لا يقدر
على ما يقدر عليه الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية
المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا من عبادة الله تع
ولم يتاملوا في اياته الدالة على وحدانيته تع جازاهم الله بالرق وجعلهم
عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء
ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى
العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة
حتى لا يبتدأ على المسلم لكن في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى
المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ
من عرضة القصاب وهي خرقة التي يمسح دسومة يده بها والابتذال
اي التصرف وهو وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق

الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة
وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الشايع دون البعض
واما الملك فقابل للتجزئة ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من
اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف
عبده بقي الملك له في نصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله من اعتق شقصا له في
عبد عتق كله ليس لله فيه شريك لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان
الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم بدون الاثر
المؤثر والمؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزى العتق
اي ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك متجزيا
بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم الان نقول
تصرف المالك باعتبار ملكه دون امر الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية
على حق الله تعالى فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وهو شرط لبقاء الملك
كالحيوة فانها شرط الملك ثبوتا والحيوة غير مملوكة فكان اعتاقه تصرفا
في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية تكون
اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون
فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب
يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي المالكية
لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة
العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يكون
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي فلا يتنافيان
لاختلاف الجهة قلت لانه لو قيل بالمالكية من حيث انه ادمي لزم ان يكون
المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون
المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز
ان يكون ما هو مال مالكا وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا

كانت

كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية
وهي صالحة للمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد
والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوّاتها واعددتها
للوطي وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام
الملك كالاعتاق وخص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق
بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره فلا يصح منهما
اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانه
بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع
فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات
علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه وكان
اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف ساير القرب
من الصلوة والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض
ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع
عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا ومنافعه لاداء الظهر
مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف
الفقير اذا ادى الحج حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال
ليس بشرط لذاته وانما شرط التمكن عن الغرض ولا ينافي المالكية غير المال
كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى
وطيا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له
اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف
نفاذه على اذن المولى لان النكاح يستلزم المهر وفي ايجابه بدون رضا
المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به
وماليته حق المولى ولهذا لو سقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فكان

فان قلت لو كان مالكا للنكاح لا يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الروح مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولابقاء الابه ولهذا لا يملك المولى اتلافه منه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الاستيجاب و الايجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانه من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحراير وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا امراتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان فلا اثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بداره اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتل قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لانه تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطاء وصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من

خطر

خطر العبد لان اكمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي رح لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يوجب مع الشبهة و الكرامات صفة زائدة لا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضخ فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فلزمه حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذه ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلاف عند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان المعروفة قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود

والقصاص لان اقرار العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق
نفسه وكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق
الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار الماذون بالسرقة حتى
وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان الضمان
مع القطع لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة حتى
يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال الا في حق نفسه وهو الكسب
فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال
هالكا قطع بلا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى قطع ويرد
لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا
وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن بعد العتاق لان اقراره
تضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني
للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره
بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض
وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي
اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى
او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل
ولا يمنع من استعماله حتى يصح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق
بالعبارة ولكنه اي المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه
اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات
عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان
لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث
والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا
بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة
للحق اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين

اذا

اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت
واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت
يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة
اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر
المرض فيما يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل انه صحيح منه
لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل المريض عن حاجته
الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض
ان احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا
متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر قبل اتصاله
بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة
لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر
ايضا مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ
في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث
على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل
كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق
عبدا من ماله المستغرق بالدين و وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد
على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع
الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق
غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث
فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة
هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعا على حق الغريم والوارث موجود في اعتاق الراهن
فانه اعتاق عبد تعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ
اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك

لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم والوارث بملك الرقبة
وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتني على ملك الرقبة
دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان
اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت
الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس
اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة لولا النص وهو قوله عم تدع
الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون
النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة
قلت لم يوجد وقوعه في وقت الصوم من النوادر فان قلت الجنون مسقط
للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون
معدم الاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا
انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية
فلا يوجب سقوط القضاء فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضاء
اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج **والموت** فانه ينافي احكام
الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت
لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا
للشافعي رح بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى
وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان
له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية
الاخذ وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان المأثم من احكام الآخرة وهو يلحق
بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين
احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي
هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد
لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح

لحاجة

لحاجة
الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من
باب القدرة وهي منتفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى
قوله الا المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام
لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين اي الاعيان
والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان مشروعا متعلقا بالعين كالمرهون و
المستاجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق
المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين
لان حوايجه تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائها اي ببقاء تلك العين بعد
موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه وان كان
الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال
اي الذمة على ما وصل الى المذكور او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان
ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت
لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية
الرقبة او الكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي ولاجل
ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين
عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما ضربت لا يحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وقد
سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل
يطالب به بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن
العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل
على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود في المحجور المقر بالدين لانه
ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط
وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه لان ذمته
في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اقتضاء في الحال اذ يتصور
ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة

في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال
وان كانت للاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تاخير
المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم
في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان
الموت لم يشرع مبريا عن الدين ولهذا لو تبرع به احد يحل للاخذ من المتبرع
ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس
الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة
عن حي مفلس قال بعض الشارحين هذا قسم آخر وهو ان يكون ما
شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة
ونحوها سقط بالموت وللقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار
لانه بين في الفصل حكم بطلان الزكوة وساير القربات بالموت قبيل هذا
وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي له اي لاجله ما ينقضي به الحاجة
ولذلك اي لاجل بقاء ما ينقضي به حاجة بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته
الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية
لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع وكان اسقاط الواجب
اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليها اقوى من حاجته الى الميراث ثم
وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله عم انك ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل
به نسبا اي قرابة او سببا او زوجية او دينا بلا سبب ونسب كعامة
المسلمين فيوضع في بيت المال فيقضي به حوائج المسلمين ولهذا
اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى
وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد
موت المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن
وفاء وهو ان يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى
يكون ما بقي عنده ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون

في حال

في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته والتاذي في القبر بتاذي
ولده بتغيير الناس اياه بروح ابيه قال النبي عم يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه
في اهله وقلنا هذا معطوف بقوله بقيت تغسل المراة زوجها في
عدتها لبقاء ملك النكاح في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك ههنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المراة
حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
لانا قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائج من
المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال
الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عم لعائشة لو مت
لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح
لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع لدرك الثار وهو لضغن
وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت
لم يكن اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اي اولياء
الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
يعني لا يثبت للميت ولا ثم ينقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم
ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان
المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت
الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن
الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه
على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو
الوارث قبل موته اي المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب
للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اي لا يثبت
على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو
ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة فان قلت على هذا

ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو
عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة واذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا
للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة رح للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وقالا لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو
عن الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم
العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص
موروث وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام
الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد
البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل
حتى اقام القاتل البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان
موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة
انتصب عن الميت خصما ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا
انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى
ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل
من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حيوته
الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء
لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت
فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا خارج الاصل كالتيمم فارق
الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان
القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده منتقلا اليهم من الميت عندهما وجب
القصاص للزوجين عندهم على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك
الثار لان الحبة بالزوجية تكون مثل الحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق
القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك
لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية

تنقطع

تنقطع بالموت روى ان رسول الله صلعم امر الضحاك بان يورث امرأة
اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم
الاحياء في احكام الاخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من حقوق
المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب
بواسطة الطاعات وما تلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير
في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت
في حكم الاخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج وكسبي هذا
معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوي ومكتسبة وهو ما يكون
لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره انواع سبعة الاول
الجهل وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان
الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوزه
العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان
قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له و
هو انواع جهل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل
على وحدانية الله تع والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكاره
بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله
في الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم
عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه
عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا مختارا واحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع
من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف
للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج من طاعة الامام الحق
ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له

تاويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلائل
واضحة على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه
اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب
بعد الاسلام وجهل من خالف اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا
قياسا على متروك التسمية سهوا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني
ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله عم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما
امراة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه حكم جواز
القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة
للمدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في
موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة
او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على ق وفي قصور
الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه
يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا
افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته فظن بانه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه
الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد
لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة
كذا ذكره المص في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها
ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف
تاويله وجبت الكفارة عليه لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد
على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عد لا يجب الكفارة لان العامي
التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنى هذا مثال الموضع الشبهة
اى

اي كجهل من زنى بجارية ولده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان
الاملاك بين الاباء والابناء متصلة فينتفع احدهما بمال الاخر فصار شبهة
في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل
لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك بين الاخوين متباينة عادة والنوع
الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي الجهل
بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغه الدعوة
لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل شهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان
لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب
جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة
بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار وان لم يعلم
بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار
يعني اذا علمت بالاعتاق ولم يعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها
مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي
يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح فيهما النكاح ويثبت
لهما الخيار بالبلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي قد يستبد
بالانكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضا
بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل
الوكيل والماذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار
الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا
حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان
جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم

الوكيل والماذون والسكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر
وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من شرب شي مباح كشرب
الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره الخمر بالقتل
او بقطع العضو والمضطر كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء
يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلنا منزلة الاغماء
فجعلنا مانعا صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر
الاسلام والمص وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح
مطلقا وذكره قاضي خان في شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة رح ان
الرجل اذا كان عالما في البنج بتاثير العقل فاكل يصح طلاقه وعتاقه
وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شي
حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل
عليه قوله تع ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان
في حال السكر فهو المط وهو ان لايكون منافيا له وان كان في حال
الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط فيصير
كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب
الى حال مناف له لايجوز ويلزم احكام الشرع ويصح عبارته في الطلاق
والعتاق في البيع والشراء والاقارير الا الردة عطف على قوله في الطلاق
يعني اذا تكلم السكران بكلمة الكفر لايحكم بكفره لان الردة تبتني على تبدل
الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة
يعني لو اقر بشرب الخمر وبالزنا لايحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى جائز اذ لامكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو
السكران لان السكران لايثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع
وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران
يوخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص
يواخذ بالحد والقود لان الرجوع لايصح فيهما لوجود المكذب والهزل

اي

اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي
الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشي ما لم يوضع له ولا ما صلح
له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لايكون
اللفظ موضوعا له ولايكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل
الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو
ان يراد بالشي غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن
المجاز وخلا ايضا لان قوله ولا ما صلح ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع
كان عليه ان يقول وما لايصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان
ينبغي ان يقول ولا يصلح له فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ
السبب على المسبب فانه ليس بموضوع له ولايصلح له استعارة ايضا
مع انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل الا انه اراد به معنى لايفيد
وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان
يراد بالشي ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار
الحكم اي حكم ما هزل به والرضاء به ولاينافي الرضاء بالمباشرة اي بمباشرة
ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضا واختيار
صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا
بحكم البيع ولايعدم الرضاء بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لايفسده وشرطه اي شرط الهزل
ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
في العقد ولايثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف
خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس فيه انه بيعا
وليس ببيع في الحقيقة وهذا لايحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي
ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنا بخلاف ظاهره والهزل اعم لان التلجئة
انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال

فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي
الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد
قال م ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل
باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس فلا يكون
بينهما عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة
يفسد البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا
فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضا بخلاف ساير
البيوع الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار
اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع
الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة
وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على
انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض عنها
واختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة
المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة
رح لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي صاحبيه فجعل ابو ح رح صحة
الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة
لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان
عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالا بسبب الهزل قلنا لا نم انه
عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان اصل العقد الجد
شرعا وعقلا وان كان ذلك المواضعة في القدر اي قدر البدل وهو
القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان
يكون البيع في الظاهر بالفين فيكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم
ايضا على اربعة اقسام وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على الاعراض

عن

عن المواضعة كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده
وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على
ما تقدم من اصليهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان
عنده اي عند ابي حنيفة رح في اصح الروايتين عنه لما انا لو عملنا بمواضعتهما
حتى يكون الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هزلا به داخل في
العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب
العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعمل ولهما ان
غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا للمبيع فكان
ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك
اي الهزل واقعا في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار
ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح
وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة
في الجنس حيث اعتبرا التسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة
في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد
في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح
ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين
واشتراط قبول الالف الآخر لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على
ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع فيه كما لو اشترى
حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن
العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى
ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع ولا يصح بدون الثمن فيفسد

المواضعة مع الجد في الاصل وجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن
العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير
فان كان اي الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو
عن القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في هذه
الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن
جد وجد هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق
مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة ثبت الحكم بعبارة هذا النص
وفي البواقي وهو عفو النذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل
في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على ان يطلقها على نية ولا يكون ذلك
هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع
امراته او مع عبده على ان يطلق طلاقه واعتاقه في العلانية ويكون
سمع امراته ذلك هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امراة بالف
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء
او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر
بان يتزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا
على الاعراض عن المواضعة وعقدا النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر
الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء
اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان
لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل و
الفرق لابي حنيفة رح بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل
بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل
الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة رح في

رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه وعندهما المهر
الفان في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا
يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه
ح يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن
مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب
ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك
في الجنس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء او اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر
المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل
وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزو جها
بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة
له بدونها فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل
وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان
كان المال اي فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون
التسمية فان هزلا باصله بان اتفقا الزوجان على انهما يخالعان بكذا عند
الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء
اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما
لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرط
في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف
يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط
اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان

الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض
او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا
باصل او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة رح في الجامع الصغير
في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المراة
ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن
جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام
جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل
فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاط
والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة
واتفقا على العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما
عندهما فظ لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل بطل باتفاقهما
على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل
الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل
القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر
في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء وكذا اذا
اختلفا بل اولى ولا يعتد اختلافهما وان سكتا فهو جائز لازم اجماعا اي الخلع
واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان الهزل في
القدر بان سميا بالفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالفة
على البناء اي بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق والمال لازم لما مر
ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع
للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نم انه تابع لانه
يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمناه ولكن لا نم انه يلزم منه ان
يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون
المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر
في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا

عليه

عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكنه في الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو
بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح
وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين يجب مقصودهما وهو حل الاستمتاع
لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق
الطلاق باختيارها وما لم يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند
اتفاقهما على الهزل لا تكون المراة قائلة بجميع المال فلا يقع الطلاق
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى
في العقد اتفاقا اما عندهما فبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا
حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلجانب الجد على ما تقدم وكذا
اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم
واما عندهما فبطلانه وان كان اي الهزل في الجنس بان تواضعا على
ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب
المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض وعلى البناء او على
ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا
بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة المسمى
لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى وشرط قبول المسمى في العقد
وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق
لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان
كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا
على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح
والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر
عنه ان كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل في الردة كفر لان

ما تلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب
عن سؤال وهو ان يقال الهزل لا يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد
فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل
به ولكن بعين الهزل يعني لكنه كفر بعين التلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد
مدلولها لكونه استخفافا بالدين و السفه يعني الرابع من العوارض
المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة
عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف
مع قيام حقيقة العقل وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان
فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا كالبر
هذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة
فيفيد التعريف ان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي
ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا
وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية
اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها و يمنع ماله اي مال السفيه عنه اي
عن السفيه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه
في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع
العلماء و يترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا
اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم
اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها و يتصرفون فيها
والشيء قد يضاف الى الشيء لادنى ملابسة ثم علق الدفع اليهم بايناس
الرشد بقوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
قال ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا
فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه وان لم يونس منه الرشد
لكونه مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام

عليه

عليه الحدود و يجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى لانه تابع لها وعندهما
لا يدفع اليه ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز
قبله وانه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل
كالنكاح والعتاق و في تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي
حنيفة رح لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك
عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في
ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم
التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي
هذا الحجر نفع العامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين
ويستحق النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه
ثلثة ايام ولياليها المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة
على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية والاحكام لانه لا يخل
بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر من
اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا
لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخصة واقيم
مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه
متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضره الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب
الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه
اي السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار
بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر فقيل
جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له
الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار

لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة
المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم
ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرض مبيح للفطر
ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر
ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في السفر او
بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة
لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا
مبيحا للصوم للافطار سقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض
واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج
من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يرخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت
الا بعد تمام السفر بمسيرة ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل
تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف
ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت المسافر حق الترفه في جميع هذا
السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس من العوارض المكتسبة الخطا
وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو
عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطا
المجتهد في الفتوى باستفراغ وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير
شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امراته
فظنها امراته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى شبحا
من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله ان كان انسانا لا يكون آثما اثم القتل
العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى يجب عليه
ضمان العدوان اي اذا اتلف مال انسان خطاء بان رأى شبحا من بعيد فظنه
صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان وجبت به اي بالخطاء الدية لانها

من

من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا
اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند
الشافعي رح لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم
عديم الاختيار والخاطي عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد بقوله عم رفع
عن امتي الخطا حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤخذ بالدية والكفارة ويجب
ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه
بعت منك فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي صار صدور الايجاب
منه كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان
الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه
يفسد لعدم وجود الرضا فيه و الاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو
حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه
على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضاء اي رضاء المكره ويفسد الاختيار وهو
الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه
وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني
مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه
التلف او لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره
بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه بجملته
اي بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية والخطاب اي كون المكره مخاطبا وكونه
اهلا للاحكام لان الاهلية متحققة مع كونه مكرها فانه اي المكره عليه متردد
بين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفرض عليه ذلك ولو
صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع
عنه القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر
كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار
في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه
اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه

حينئذ اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة لان المراد
بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع
عنه فهي رخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر فهي
الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه اذا كان مسافرا كان افطاره
عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه فلم يوجد في الاكراه ما يستوي
الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما يعني
انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض و
الاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأي المكره ان الحامل يوقع ما يوعد به و
واعلم ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم
فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار
اي الاكراه لا ينافي اختيار المكره يعني لا يبطله لانه لو بطل اختياره لبطل
الاكراه لان اكراه الانسان على ما يكون باختياره لا يتصور قال الشيخ
لا يكره على ان يكون شاما فاذا عارضه اي اختيار المكره الفاسد اختيار صحيح
وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره وح يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره
حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل
واتلاف المال فالمكره يصلح ان يكون آلة المكره بان يأخذه ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد وصار المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال
هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما
لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقتصر
عليه اي حكم القول على المكره فان كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالاكراه وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار
والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف

على

على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه
وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه
يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا حتى ينعقد
فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد
زال بالاجازة ولا يصح الاقارير كلها لان قيمتها تعتمد على قيام المخبر به وقد
قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن
نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر منه
هذا ابني يعتق عند ابي حنيفة رح مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان
يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رح اثبت العتق فيه باعتبار
جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء
لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو
الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل
الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان
الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل
على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه
لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل
بفم الغير لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد
اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب
الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف
كما في الاكراه على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل
حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر
على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق
لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على
اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل
رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع

اليه فلو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا
او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض اذ بدونه لا يمكن الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه
منسوبا الى المكره فقبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا
ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه
لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه
لا طعام المكره لان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان
هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اي القسم الثاني
من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة الغير كاتلاف النفس و
المال فانه يمكن للانسان ان ياخذ الحر ويلقيه على ماله فيتلفه او على
على نفسه فيقتله فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف
وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان خطاء ووجب الكفارة ايضا على المكره
والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة وفيه
فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على
الام نفقة لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا
مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش
فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه
ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي
صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه وقيد
الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة لان زنا المراة يحتمل الرخصة
حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في
التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب
الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فان حرمته
لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه

والمكره

وهو

١٩٣

وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف
التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه
في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق
الصيانة فاذا قتل فكانه قتل بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا
يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة
الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه
الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر
فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها
تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت
الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان
حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا اكله وفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين
وهما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه
يكون بازلا نفسه لاعزاز دين
الله تعالى اولا قامة
الشرع

تمت هذه النسخة الشريفة اللطيفة التي توجب النظر فيها تكرار مسائل الاصول في كل
ساعة على يد اضعف الورى محمود بن ابو بكر بن عمر غفر الله له ولوالديه واحسن
اليهما واليه بقلعة طشوار في شهر ربيع الاول في سنة اربع وسبعين والف